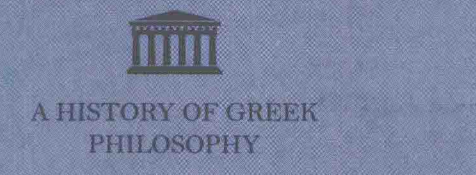


希腊哲学史

（修订本）

第四卷（上）

汪子嵩　陈村富　包利民　章雪富　著

人民出版社

希腊哲学史

（修订本）

第四卷（上）

汪子嵩　陈村富　包利民　章雪富　著

人民出版社

责任编辑:方国根　夏　青
装帧设计:曹　春

图书在版编目(CIP)数据

希腊哲学史.第4卷上下/汪子嵩 等著. 修订本-北京:人民出版社,2014.1
ISBN 978-7-01-011016-5

Ⅰ.①希…　Ⅱ.①汪…　Ⅲ.①古希腊罗马哲学-哲学史　Ⅳ.①B502

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第152250号

希腊哲学史
XILA ZHEXUESHI
第四卷(上下)
(修订本)

汪子嵩　陈村富　包利民　章雪富　著

人民出版社 出版发行
(100706　北京市东城区隆福寺街99号)

北京新华印刷有限公司印刷　新华书店经销

2014年1月第1版　2014年1月北京第1次印刷
开本:710毫米×1000毫米 1/16　印张:97
字数:1350千字

ISBN 978-7-01-011016-5　定价:265.00元(上下)

邮购地址 100706　北京市东城区隆福寺街99号
人民东方图书销售中心　电话 (010)65250042　65289539

凡 例

1.本书第一版第一卷成书于 1985 年,1987 年年初出版。为保持全四卷体例的一致,后三卷沿袭第一卷。修订版基本上维持原来的体例。

1.1 全书按编、章、节、小节分目,每编附有一个小结。每卷后面附有书目,人名、神名、地名等译名的对照表。修订版还增加了索引。

1.2 书目仅列举撰写中参阅过的。

1.3 按当时的通例,凡外文参考书按姓、名、书名、版本、出版社、年代次序列述,同时译为中文,作为"书目"附于该卷之后。在脚注中仅出现作者姓氏、书目和页数,个别同姓氏而本书都加以引证者,则姓与名同时出现于脚注中。如第四卷中研究原子论的 M.F.Smith,研究晚古哲学的 A.Smith,研究教会史的 J.L.Smith。

1.4 考虑到我国读者难以找到外文资料,所以脚注中除个别国际通用的文献篇名、残篇或纸草文书用英文或拉丁化希腊名称外,一律译为中文。

1.5 涉及汉文古籍时遵照中国习惯列注人物与篇名。

2.受研究对象的制约,本书涉及大量外文资料,原则上遵循海外通例,个别依我国实际情况做些变更。

2.1 Diels 和 Kranz 编的《苏格拉底之前哲学家残篇》,按人物列章目,内分:A.后人记述;B.残篇;C.疑伪资料。本书按国际惯例在行文中注释,如"DK22B49"指该书第 22 章赫拉克利特的残篇第 49 条。

2.2 柏拉图著作按 1578 年斯特方(Stephan)的编目,每页分 A、B、C、D、E

五栏(有的为四栏)。如 189D 指斯特方标准页《柏拉图著作集》第 189 页 D 栏。由于斯特方之后人们发现柏拉图著作的成书时间并非 16 世纪人们排定的次序,所以《柏拉图全集》各篇的斯特方标准页是不连贯的。如 Timaeus 篇,后人考证为后期著作,斯特方以为是早期的,标准页为 17A—92D。

2.3 亚里士多德的著作按国际惯例采用 1831—1870 年贝刻尔(Bekker)的《亚里士多德著作集》标准页,每页分 a、b 两栏。如“980a 20”指贝刻尔标准页第 980 页 a 栏第 20 行。按惯例,用小写字母。

2.4 古希腊和罗马帝国时期的古代文献,由美国哈佛大学 Loeb 发起和主持,汇编成希英对照和拉英对照两个系列,本书撰稿期间共出版 476 册,之后又有些增补。本书注释通用《洛布希英对照古典丛书》和《洛布拉英对照古典丛书》,在前后文明示所引著作属希英对照或拉英对照情况下,简称《洛布丛书》或《洛布古典丛书》。

2.5 人名、地名中译,基本上采取古希腊语拉丁语的音译。有的按约定俗成处理,如西塞罗,按拉丁语发音,“Cicero”为“Kikero”,目前都用英译发音。

再版序言

汪 子 嵩

《希腊哲学史》全四卷分别于 1987、1993、2003、2010 年出版。为保持全书格式的统一,其他各卷大体上按第一卷的体例执行。时隔近三十年,从出版社到作者,不由得产生某种共鸣式的冲动。出版社想在装帧、排版、格式方面"旧貌换新颜",作者想积 30 年研究的经历,利用迄今为止掌握的资料和海内外学术界研究成果,做一个较完善的修订本。然而"心想事成"对我们六位原作者而言,仅是个美好的梦想。现实一些,统一全书个别前后不一的译名,更正个别差错或措词,按国际出版惯例增加一个各卷人名、地名、术语索引,这是做得到的。2011 年 9 月哲学编辑室主任方国根向我们转达人民出版社领导决定出全四卷《希腊哲学史》新版的消息,考虑到作者的现实条件,新版不作大的修订,仅作个别更正,统一译名和注释规格,增加索引。

现作如下说明:

1.再版的格式、译名、注释方式仍以第一卷为基础。特别是外文资料的注释,现在通行的方式是用原文全称或缩写。我们当时考虑到中国读者的情况,都用统一的中译文注释,书后附上译名一致的参考书目。此次再版不做大的更动。四卷中人名、地名、书名中译不一致者一般以第一卷为基础,个别采用后两卷的翻译。例如,地名帕伽马、帕加马、柏加玛,一律采用帕伽马;人名如斐洛、菲洛,一律用斐洛;奥利金、俄里金,一律用奥利金,这是教会史、基督教史方面比较通用的译名。姓名同一者,前面另加学派或地名,如同《著名哲学家的生平和著作》的作者第欧根尼·拉尔修同姓者有好几个,分别译为犬儒的第欧根尼即辛诺普的第欧根尼、阿波罗尼亚的第欧根尼、巴比伦的第欧根

尼、塞留西亚的第欧根尼、奥依诺安达的第欧根尼。

2.四卷本原稿从撰稿人、统稿者到责任编辑、编辑室主任,经过好几道手续,此次复查,差错率极小,但是总免不了个别表述或打印方面的差错。人民出版社哲学编辑室,在方国根主任带领下,几人把关,作了更正。撰稿人和读者发现的差错,趁此机会也予以更正。

3.考虑到本书是研究外国哲学的,关于专门术语,从作者到读者都比较熟悉英译,所以索引的排序不用汉语拼音,而用英语字母顺序。索引的格式与海外通例一致。重要的、多次出现的专门术语按内容分类。

4.有关再版的具体工作委托浙江大学陈村富教授负责。索引是王晓朝教授安排他指导的博士后陈玮帮忙做的。周展、陈越骅分别承担第四卷和第一、二、三卷的英文目录。刘永亮、尚万里、徐晓燕承担了核查注释、统一体例等方面许多烦琐而又细致的具体工作。浙江大学还提供了“中央高校基本科研业务费专项资金”的资助。在此均表谢意。

5.《希腊哲学史》是1980年国家社科基金立项的多卷本《西方哲学史》之一。之后《希腊哲学史》第四卷、全四卷《希腊哲学史》新版(原名称“四卷本《希腊哲学史》导读及专题研究”)又陆续获得国家社科基金的项目资助,其中第四卷还获得浙江省社科规划办重大项目的资助。在此对上述机构表示诚挚的谢意。

在新版《希腊哲学史》出版之际,自然想到始终如一为我们创造出版条件的人民出版社从社长到编辑以及校对和设计的整个团体。刚完成第四卷接着就出全四卷的新版,是我们做梦都想却不好意思开口的事。初版的四卷五大册,5千多页,而且前两卷当时还没有电子版,工作量可想而知。哲学编辑室主任方国根动员全室力量,各抱一卷重新过目一遍,统一全书格式,耗时一年多成就了这番事业。一个出版社找几位敬业精神的典范不难,难得的是从上到下,从老一代、第二代到第三代几十年如一日持奉这种敬业精神。我们在为人民出版社建社纪念而撰写的《图书出版业的守护神和常青藤》中倾诉了我们二十多年积聚的感受。刻书与收藏起源于古巴比伦和亚述。Nabu是一位刻印楔形文学泥版文书的高手,一生兢兢业业。在

Borsipa 完成了大量口传史诗、铭文、敕令和星相学、天文学的刻印与维护，死后被奉为守护神。之后在 Ashur、Calah、Nineveh 也被奉为刻印业的守护神。近现代发掘的大量楔形文字泥版文书就是在这些地方。后来的希腊人发扬了这个传统。古代各行各业的守护神，其实就是人的敬业精神和理想的外化与升华，是一种象征，一种符号，代表某种行业、职业的精神、力量、戒律和守则。常青藤是古希腊酒神的生命不息的象征。本书的再版，再现了这种出版行业的守护神 Nabu 的精神。

借此机会，以我们六位撰稿人的名义，向出版社领导、哲学编辑室历任主任、本书责任编辑、校对、美术设计人员以及所有为本书劳心给力的朋友们致以崇高的敬意！

2011 年 12 月

序　言

汪 子 嵩

1983 年，我们四个人——我和范明生、陈村富、姚介厚（按年龄顺序）共同商定：由我们承担编写四卷本《希腊哲学史》的任务。现在，2008 年，经过将近四分之一世纪——25 年的风风雨雨，第四卷终于和读者见面了，了却了我们的心愿，也可以来谈谈我们的想法：我们为什么要编写这样一部四卷本的《希腊哲学史》？我们打算如何写这样的哲学史？回顾一下我们是怎样走过来的，向读者作个说明和交代，谨请批评指正。

一

事情要从 1978 年说起。

1978 年在中国历史上是一个极为伟大的转折点。“文革”结束，广大中国人民从这场史无前例的将中国的政治、经济、文化、道德拖到崩溃边缘的浩劫中觉醒过来，展开了一场轰轰烈烈的“实践是检验真理的标准”的大辩论。大多数知识分子认识到必须恢复和重建中国的文化思想，必须批判长期束缚我们的闭关锁国的极“左”思潮，真正实现“四个现代化”，走向世界，使我们能在现代化世界中恢复应有的大国地位。鉴于当时对于实践标准问题有不同意见发生争论，党中央由叶剑英同志提出召开一次全国性的理论问题讨论会，这样就在 1978 年 10 月由中国社会科学院哲学研究所出面主办“全国科技界实践标准理论问题座谈会”。

我还清楚地记得:1981年5月,三位北大同学范明生、陈村富、李真到《人民日报》理论部来找我。他们找我不是讨论实践标准问题,而是谈希腊哲学,因为他们知道我已经决心回头学习和研究希腊哲学了。范明生原是清华大学哲学系学生,1952年院系调整时并入北大哲学系,1955年毕业;他的毕业论文是由任华教授指导的,是对柏拉图的对话的研究。毕业以后,历经坎坷,后来终于在1979年从武汉大学调回上海,在上海社科院哲学研究所工作。这时候他大概正在酝酿《柏拉图哲学述评》的写作,那是他在"文革"期间被迫当"逍遥派"的研究成果。陈村富是1955年考入北大哲学系的。他们那一班被称为是幸运的,因为那两年正是中央落实知识分子政策,重视科学和知识,他们认认真真念了两年书。1960年毕业,当了任华先生的研究生,专门研究古代希腊哲学。李真比陈村富晚一年入学,他1962年毕业的时候已经风云突变了。他们三位都特别喜欢古代希腊哲学,尤其是对柏拉图的《对话》有共同的兴趣,这主要是受了北大哲学系任华教授的影响。

写到这里,应该对任华先生作点简要的介绍。原来清华大学哲学系在抗日战争以前,有金岳霖先生和沈有鼎先生师生两代主持符号(数理)逻辑的教学研究,有冯友兰先生主持的中国哲学史研究,却缺少西洋哲学史的教授,只能请北大、燕京的教授来兼课。因此,决定选择自己的毕业生任华先生专门培养,送到美国留学,在哈佛大学获得哲学博士学位,在抗日战争结束后回到清华,担任西洋哲学史教授。他是一位从古代希腊罗马一直到现代西方各个流派的哲学思想多有研究,能讲授专业课程,并通晓古代希腊、拉丁、英、德、法等多种语文的教授。可是他回国以后,很快迎来北平解放;1952年院系调整时和清华教授一起并入北大哲学系,成为"思想改造"的对象,没有讲课和研究写作的权利。任华先生在西方哲学史教研室主持史料的翻译和编纂工作,在他的领导努力下,由北大哲学系西方哲学史教研室编译的"西方古典哲学原著选辑":《古希腊罗马哲学》、《十六——十八世纪西欧各国哲学》、《十八世纪法国哲学》、《十八世纪末——十九世纪初德国哲学》和《十九世纪俄国哲学》等书的出版,为20世纪五六十年代以来的整整一两代知识分子提供了了解和学习西方哲学的重要精神食粮。1956年为了落实"双百"方针,可以让哲

学系的老教授上台讲课了,第一位登台的便是任华先生,他讲的“西方哲学史”博得学生热烈欢迎。但从1957年“反右”后,1958年上半年又发动了批判“白专道路”和“资产阶级教育路线”的运动。任先生是位谨小慎微的人,只能一再检讨“是我的错”。1962年风向又变了,重提要“落实知识分子政策,为知识分子脱帽加冕”。当时为了批判苏联赫鲁晓夫的“修正主义”,要加强理论根据,在中央党校成立一个“统编教材办公室”,调集优秀教师编写文、史、哲教材,又选定任华教授担任《西方哲学史》的主编。可是这部教材还没有完全定稿,风向突变,只好中断。“文革”开始,任先生和北大许多教授一样,被作为“反动学术权威”批斗。任先生经历了这样起伏打击以后,精神上已经崩溃了。任先生的日常生活完全是由他夫人料理的,1973年他夫人因病去世后,子女又下乡插队劳动,他生活得非常艰难,终于老病忧郁。这样一位精通西方哲学的前辈学者,陈村富说:“正是任华教授引导我走入希腊的智慧大门”,却只能这样默默地抱憾离去。我们在这里花点笔墨记下他,既表示我们对他的崇敬和哀思,也想告诉后来的学者:在当时的环境里,像任先生一样,不能施展才能而埋没一生的学者是为数很不少的。所以,必须珍重学术的自由!

1981年5月,范明生、陈村富、李真来找我,是想征询我的意见:他们想三人合作,翻译一部西方著名的《希腊哲学史》。是译德国著名哲学史家策勒(E.Zeller,1814—1908年)在19世纪初版的《希腊哲学史》呢,还是译新近出版的剑桥大学教授格思里(W.K.C.Guthrie,1908—1982年)的六卷本《希腊哲学史》?我当时的想法是:策勒的三大卷五巨册的《希腊哲学史》(《史纲》是它的精编本)在19世纪后半叶的西方影响很大,从内容到资料的选择,的确都是比较稳妥和合乎理性的;但它终究是一百多年前的学术著作,这段时间尤其是第二次世界大战结束后,西方学者在复兴思想文化传统上有明显的成果,许多新的观点没有包容在策勒的著作之内。当时我还只能看到格思里的《希腊哲学史》第一、二卷,他提出的许多新观点,我觉得其中有些问题是值得再讨论的;尤其是因为古代希腊哲学是西方人的老祖宗,正像我们中国学者对于先秦诸子儒、道、名、法之间的思想渊源、继承发展以及相互矛盾等关系是有所了解,无需说明的;而格思里的书,由中国人看来,不免有些费解。最后我大胆提

议:你们三个人,与其通力合作去翻译一部西方人的著作,倒还不如你们自己来编写一部适合中国读者阅读的《希腊哲学史》。

二

没有想到的是:编写《希腊哲学史》的任务,最后还是落在我和范明生他们几位身上。

1979 年在济南召开全国社会(人文)科学规划会议,当时主持中央思想文教工作、担任中国社会科学院院长的胡乔木同志,为了重新恢复中国社会科学的学术研究工作,鼓舞士气,并争取中国学术界在世界上应有的学术地位,在会上提出要求学术界通力合作,编写出多卷本的中国的和西方的哲学史、史学史、文学史。并且在第二年——1980 年在福州举行的规划会议上,将多卷本《西方哲学史》的任务,指派给汝信同志、朱德生同志和我三个人负责。我们初步商定将《西方哲学史》定为十卷(不包括现代西方哲学史,那有另一套多卷本)。并商定其中第一卷古希腊哲学和第二卷古罗马哲学由我具体负责。当时我已经决心脱离报纸编辑工作,回头学习和研究希腊哲学史,主要是研究亚里士多德的《形而上学》,自己有了初步规划,已经写了几篇论文,后来陆续在《中国社会科学》、《哲学研究》发表。现在这样一转变,我便只能和范明生他们一起,担负起编写《希腊哲学史》的任务了。

这时候,姚介厚同志由汝信同志商得国家教委同意,调到中国社科院哲学研究所工作,协助汝信同志具体负责十卷本《西方哲学史》的工作,他也参加到我们这个集体中来了。姚介厚同志是我国最早一代去美国专业学习哲学和科学的前辈学者全增嘏教授的学生。全先生 1923 年在清华大学毕业后,和金岳霖、汤用彤、胡适等先后去美国留学,获哈佛大学硕士学位。回国后,在上海中国公学等大学担任教授,编译爱因斯坦、牛顿著作选集。1956 年创办复旦大学哲学系,全先生当时任复旦大学教授,姚介厚与刘放桐等都是复旦大学毕业的优秀生。"文革"后期姚介厚被调到北京国家教委工作,1983 年由哲学所

选送美国留学，主要研究学习美国当代哲学，但他在全增嘏教授的熏陶下，对希腊哲学，尤其是柏拉图的《对话》情有独钟，他将我们在十卷本《西方哲学史》第一卷分配给他的任务——《公元前五世纪后半叶的自然哲学家》初稿，1984 年归国时也带回来了。

“文革”后期，政治局面有所松动，“9 · 13”林彪事件后，周恩来总理主持中央工作，他要求深批极“左”思潮，整顿生产秩序，落实知识分子政策，饱受“文革”洗礼的知识分子有了自由活动的空间。先是陈村富和李真于 1979 年在杭州，跟杭州大学教授严群先生进修古希腊、拉丁文。严先生是我国伟大的启蒙思想家和翻译家严复先生的侄孙，是我国研究希腊哲学史的前辈专家、学者，精通古希腊、拉丁文。他早年毕业于燕京大学，20 世纪 30 年代在美国哥伦比亚、耶鲁等大学学习哲学和希腊、拉丁语，回国后在燕京等大学任教，当时是杭州大学教授。他在 1980 年开始招收硕士研究生，王晓朝、包利民、王来法几位青年学者便是由严先生亲自培育起来的，他们主要学习古希腊、罗马哲学和希腊、拉丁语。1976 年陈村富也被批准由中国社科院哲学所调到杭州大学哲学系任教，他们一起组成了一个研究希腊、罗马哲学的重要基地。陈村富接任杭州大学哲学系主任后，又招收了章学富等研究生。陈村富已了解到：欧美学术界对古代希腊哲学史的研究重点，已经从以前那样专注于古典时期雅典式的城邦民主制时代，集中在柏拉图和亚里士多德的学园与他们的著作和思想上，转移到后期泛希腊化和罗马帝国时期。因此在 20 世纪 90 年代就将他们培养的青年学者送往欧美去学习当代流行的希腊哲学史。十几年来他们已经获得重大的成果，发表了多种学术专著，取得博士学位，成为这一学术领域的专家、学者，他们是本书《希腊哲学史》第四卷的主要撰稿人。在陈村富领导杭州大学（现已并入浙江大学）基地的同时，北方的中国人民大学哲学系，也由苗力田学兄招收了余纪元、徐开来等研究生学习希腊哲学，主要学古希腊语文。他们在苗公主持下，翻译出《亚里士多德全集》12 卷，这是用汉语第一次译出的西方大哲学家的著作全集，成为北方研究希腊哲学的重要基地。这南北两个基地互相呼应，对于我们中国研究古代希腊、罗马哲学已经作出贡献。由他们培养的这些青年（现在已经是中年）学者，现在已经有的在国际学

术界,有的在国内学术界作出显著的贡献,今后必然还会有更好的成就!

严复老先生是著名的藏书家,他对19世纪及以前英国出版的珍贵书籍收藏甚丰,其中很多是有关希腊哲学的学术书籍,这部分书籍大多由严群先生接手。严群先生自己又是一位爱书如命的人,他收藏了20世纪出版的大量希腊哲学的中外书刊。当时严先生家中收藏的有关希腊哲学的学术书籍之多,即便在全国图书馆中,也是居于第一位的。后来陈村富募集中外资助,极大部分钱多是用于购买外文版有关希腊、罗马哲学的学术著作,现在他们收藏的这方面图书的数量,仍然是占全国第一位的。具有这样优越的物质条件,是这个基地的特点,也是我们能够编写这四卷《希腊哲学史》的重要资料基础。

严群先生热爱柏拉图哲学,他留学归国以后便一心从事翻译柏拉图的《对话》。1946—1948年我当北大研究生,并在贺麟先生主持的"西洋哲学编译会"兼职时,就知道严先生已经译出二十多篇《对话》的初稿,还在反复修改。贺先生和严先生是清华、燕京时代的旧友,贺先生曾将严先生的初稿给我看过。我还记得:在精美的稿纸上,严先生用清秀的行草,一笔笔写得那么端正,令人叹绝。严先生的译文当然深受严复老先生的影响。严老先生是激进的改革家,他翻译"严译名著"时已经抛弃了陈旧的文言文,改用当时适用于和西方文化交流的"白话";但在后来的我们看来,这种白话并没有摆脱原来文言文的典雅。正像我们这样七老八十辈写的白话文,在后一辈看来,总是带着陈腐的文言腔一样。语言文字也不能一成不变,后来的终究要接替前者。

在我考虑如何编写《希腊哲学史》时,感到为难的有两个问题:第一个问题是编写《希腊哲学史》和马克思主义的关系;第二个问题是史料和史论的关系问题,从研究哲学史的角度讲,应该是"以论代(带)史"呢,还是"论从史出"?

1980年汝信同志向我们传达胡乔木同志关于编写《西方哲学史》的原则意见:"总体上符合马克思主义,吸取西方学者的研究成果,有中国学者的创见。"说要符合马克思主义,就是说不能不符合马克思主义。对于像我这样已经"思想改造"了50年的人,即使是在参加实践标准讨论的宣传工作,也还没有大胆到认为写书可以离开马克思主义的指导;但是当我具体考虑到我们要

写的是古代希腊哲学史的时候,却产生了许多问题。多年习惯养成写书必须找到"理论根据",即从马列经典著作中找到可以引用的论据。对于古代希腊哲学,我们知道只有马克思早年的博士论文《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的不同》曾对希腊哲学作过认真的研究,指出伊壁鸠鲁的自然哲学不是照搬德谟克利特的原子论,而是有所前进发展的。但这点终究只是古希腊哲学中的一件个别案例,并不能完全据此判断希腊哲学的发展趋向以及历史成就等重大问题。后来马克思很快走出书斋,和恩格斯一起参加社会革命运动,成为"共产主义者同盟"政党的精神领袖。他们当时的主要任务是要捍卫共产主义理论,和形形色色非共产主义的社会主义流派的思潮进行斗争。恩格斯的《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》、《反杜林论》以及列宁的《唯物主义和经验批判主义》就是这样的哲学著作,他们当然没有时间顾及对两千多年前的古希腊哲学作学术研究了。幸而 20 世纪三四十年代在苏联发现了列宁《哲学笔记》的手稿,其中对黑格尔《哲学史讲演录》和亚里士多德《形而上学》作的摘录和评述,有许多与希腊哲学有关的资料。有的学者已经发现列宁提出了一个新的哲学史的定义:他认为黑格尔的辩证法(也就是他的逻辑学)看起来似乎只是纯粹抽象的逻辑推演,实际上却是思想史的概括。所以他说:哲学史、各门科学的历史等等"就是那些应当构成认识论和辩证法的知识领域"。他又说:"虽说马克思没有遗留下'逻辑'(大写字母的),但他遗留下《资本论》的逻辑,……在《资本论》中,逻辑、辩证法和唯物主义的认识论(不必要三个词,它们是同一个东西)"。苏联和中国的有些学者据此认为,列宁提出了一个新的哲学史定义,那就是:哲学史是人类认识史的概括和总结,是逻辑、辩证法和认识论三者的统一,也就是逻辑和思想史的统一。这是我们当时的认识水平所能接受的哲学史的定义,因为它是马克思主义经典作家的著作中写下的,终究可以用来反对那些说"哲学史是唯物论反对并战胜唯心论的历史"那样简单化的教条。并且还可以从《哲学笔记》中找到对我们有用的一些"语录",可以用来论证我们的观点是有"根据"的。我在 1983 年写的《希腊哲学史》第一卷的"前言",就是在这种心情下写出来的(虽然这第一卷是到 1988 年才正式出第一版)。

但是,随着真理标准讨论的深入,“不唯上,不唯书,要唯实”成为人们的普遍共识。我们心里也产生了问题:我们写哲学史,无论是某一历史时代或某一民族国家的哲学史,或是某个哲学流派或某位哲学家的哲学思想,总是一个具体的历史事实,它是在变化发展的。逻辑与历史是统一的,但在这个统一中,是逻辑决定历史,还是历史决定逻辑?这就是哲学家和历史学家常常争论的“以论代史”还是“论从史出”?这是当时我考虑的第二个难以解决的问题。

我认为应该说有两种类型的哲学家:一种是自己已经有了比较系统的哲学思想或打算建立自己的思想体系的哲学家,他们比较重视哲学的普遍性,认为“人同此心,心同此理”,因此,不论中外古今的哲学家的思想都可以综合在一起,为我所用。另一种是我们这样的哲学史工作者,我们认为任何时代、任何学派的哲学家的思想都是实在的、具体的,哲学史的研究工作主要就是要分辨他们之间的不同,分析他们各自的特点,才能找出其发展规律,理清哲学史的发展线索。这就是逻辑和历史的统一,在这个统一中,是逻辑决定历史,还是历史决定逻辑?前一类型哲学家主张逻辑决定历史,所以应该“以论代史”;而哲学史工作者则认为这样做只能导致对历史事实的歪曲。

当我对这两个感到难以解决的问题有了一些想法之后,1983年将它写成《希腊哲学史》第一卷“前言”的初稿,和范明生、陈村富、姚介厚一起讨论修改。当时已是“反对精神污染”运动高潮后期,为了减轻出版社承受的压力,说明我们这些思想理论多出于经典著作,是有根据的。后来随着真理标准讨论的更加深入,思想更加解放,认识到我们编写《哲腊哲学史》,实在没有必要而且也不可能从马克思主义的经典著作中找具体根据;将从《哲学笔记》中引用的文字删去,可以实事求是地论述我们自己的研究成果。1997年人民出版社决定重印我们的书,当时的政治局面也有所松动,我们便公开发表了修改过的“前言”。

三

经过一段时间的调查研究,开座谈会、讨论会,进行个别交谈,我们意识到:胡乔木同志提出的,要在近期内编写出多卷本《西方哲学史》的要求,实际上是难以做到的。再加上多年闭关锁国,对世界已经在迅速发展的学术研究情况毫无所知;在这种情况下,如何能写出有世界水平的学术著作?

因此我们议论:是不是由我们四个人先来试写一部四卷本的《希腊哲学史》。究竟我们要写一部怎么样的《希腊哲学史》,打算怎么写?我们四个人在一起商议,给我们自己定了三点要求:

第一,必须坚持史料是第一位的,我们的论述必须以历史资料为根据,"论从史出";而不能"以论代史"。

第二,我们的著作主要是介绍和分析古代希腊的主要哲学学派的哲学家的主要著作(包括《残篇》)中的重要思想和逻辑论证,让读者知道他们说了些什么,这是学习和研究古代希腊哲学的基本工作。

第三,我们是要写一部给中国读者看的古代希腊哲学史。古代希腊哲学是西方哲学的老祖宗,西方的知识分子对古代希腊哲学多少有一些必要的知识;正像我们中国的知识分子对于先秦的儒、道、墨、名、法各家的思想,多少有些了解,所以写《中国哲学史》时,对许多常识性的问题,不需要作更多解释,反之则不然。这大概就是许多中国读者读西方学者写的《希腊哲学史》时常常感到困惑的原因。因此我们写《希腊哲学史》必须注意到这种情况,对许多中国读者不易了解的事情,多少加一些必要的说明和解释。

这里就牵涉到翻译问题了。因为我们是要用中国的语言文字去翻译西方欧美的语言文字,这是两种不同文本的语言文字,更不用说要用现代汉语去翻译古代希腊的语言文字了。尤其是对古希腊哲学范畴的翻译,问题更多。现在回顾一下,在写本书第一、第二、第三卷时,对两个最重要的哲学范畴的译名未能作出全面而又准确的解释,一个是柏拉图哲学的 idea,eidos;另一个是巴

门尼德和亚里士多德哲学的Being。

柏拉图哲学的idea,以前没有固定的译法,最早的译者大多按英文译为“观念”;后来随译者自己的理解,译为“型”、“存在”、“理念”等等。1945年陈康先生的《柏拉图巴曼尼德斯篇译注》出版,他将idea译为“相”,坚决反驳“理念”的译法,因为当时的希腊哲学中,还没有达到后来的“理”的思想程度;而在柏拉图的有些对话中,虽然也有主观的“念”的思想,但在有些重要对话中,还是将idea认为是客观实在的东西。从20世纪50年代初开始,柏拉图的idea更被规定应译为“理念”,这是因为当时在西方著名哲学家中,只有黑格尔是最受尊崇、可以公开研究宣传的,他的辩证法是马克思主义三大理论根源之一,而在黑格尔的逻辑学中,他的idea是通译为“理念”的,所以柏拉图的idea也只能译为“理念”。

对于Being这个哲学范畴,陈村富在1983—1984年作过专门的研究。那时西欧的学者对于如何用现代的英文、德文翻译希腊文Being,产生了分歧,引起争议。本书第一卷中爱利亚学派部分分工归陈村富写,他对巴门尼德的著名长诗《论自然》作了细致详尽的分析研究(见本书第一卷,第493—568页)。他认为:在早期希腊哲学的发展中,巴门尼德是一个转折点,他提出了一个新的问题,与以前的哲学家根本不同。他以前的哲学家从泰勒斯到赫拉克利特都思考万物的“本原”是什么,以及万物是如何生成的,这些都是凡人的意见,属于他所说的“意见之路”;而巴门尼德却要在这多样变动的意见之上,寻求唯一的永恒不变的真理,这才是“真理之路”。

这个真理之路,就是:只承认Being,不承认non-Being产生的任何东西。这个英文Being是希腊文联系动词eimi的英译,它的主动语态现在陈述式单数第三人称estin,相当于英语的it is;它的过去式en这个西式的分词和动名词,除了译为it is,it was(是)的句型外,还可译为there is,there was(有)的句型。所以在我国,有人将它译为“有”,也有人将它译为“存在”,我们参照Diels和Kranz的解释还是译为“是”。在我们的汉语语法中,只有“是”是联系动词,而希腊文eimi却除了“是”的意义外,还有“存在”和“有”的含义,是“是”、“存在”和“有”三者合一的词,这就发生了理解和翻译上的困难。陈村

富还专门谈到 Being 有“真”的含义,是“永恒真”的,而 non-Being 则是假的,它们有“真和假”之分。在定稿时,我们保留了原稿中语源学的分析和哲学范畴的分析的原意;但是又遵照“约定俗成”,将应为“是”、“是者”、“实是”的地方都译为“存在”,这就可能误读希腊文 Being 了。

陈康先生从美国来信,多次批评说将柏拉图的 idea 译为“理念”是错误的;我才放弃“约定俗成”的译名,在本书第二卷中改变译法,采取将 idea 和 eidos 用不同译法,凡原文为 idea 的译为“相”,原文为 eidos 的译为“型”;而对于 Being 还是仍然用“存在”的译法。直到第三卷,才决定主要改译为“是”。

1988 年,本书第一卷终于按我们的原计划,在人民出版社薛德震、田士章、陈亚明等同志的大力支持下,公开出版了。1993 年、2002 年出版了第二、三卷。第四卷经历了陈村富在“后记”中说的曲折,也终于与读者见面了。我们衷心感谢为这部四卷本《希腊哲学史》的出版以及出版后支持、帮助我们的编者、曾经资助我们的中国社会科学院和浙江大学,以及香港浸会大学邝健行教授,尤其感谢许多同行、读者,他们有的给我们鼓励,更可贵的是指出我们的缺点和错误,促进我们的反思。

2008 年 4 月 20 日定稿



目 录



上

第一编　伊壁鸠鲁学派

第二编　斯多亚学派

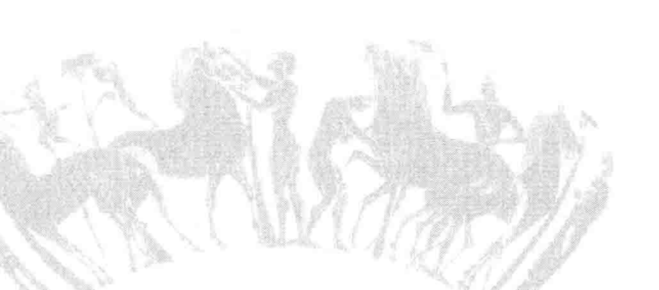


下

第三编 怀疑派

第五编　希腊哲学与早期基督教

附 录





Contents

Part I Epicureanism



Part III Scepticism

Part IV Plotinus and Neo-Platonism

Part V Greek Philosophy and Early Christianity

Appendix



绪　论

《希腊哲学史》第四卷研究后亚里士多德至公元 529 年最后一个雅典学园被解散为止的晚期希腊哲学。时间跨度达八百多年,它覆盖两个历史阶段(希腊化和罗马帝国)及一个过渡期(希腊古典时代的终结与希腊化的起始)。历史的转折正好也是希腊哲学的转向期,即从迷恋“为什么”、“是什么”到追求“为了什么”的重大转折期。希腊化和罗马帝国时期,各个哲学派别无不以求得心灵的平静和个体的安宁为目标,而且它突破学派界线,贴近当时处境下的公民大众。所以,研究晚期希腊哲学的语境,或者说“关联域”决不是某种外在的添加,而是内容本身的构成部分。换言之,不了解这八百多年社会历史和人心的向背,就无法理解这个时期哲学的走向,甚至像过去有些哲学史家一样,误以为希腊晚期哲学不过是日落前的晚霞,切勿在此徘徊,赶在黎明前尽快穿越黑暗期的教父学与经院哲学,迎候新世纪的曙光。匆匆来去的过客们忘记了雅典娜神庙上的猫头鹰正是在黄昏时起飞的,自有它夜间的乐趣。历史是线性的,自有其白天与黑夜,但是哲学思想是螺旋式的、多维度的,没有白天与黑夜之分。因此,写一大卷希腊晚期哲学,需要一个导读性的绪论。

第一节　环地中海文化圈的形成

四卷本《希腊哲学史》的写作起于 1982 年。前三卷受当时世界上学术研究进展的限制,基本上是以希腊世界为背景考察希腊哲学的历史和文化的根

源,附之以西亚和埃及的影响。晚期希腊哲学如果仍像前三卷以希腊世界为关联域,许多现象就无法解释,许多文献的解读也将走样。因为从希腊化至罗马帝国时期的哲学(通称晚期希腊哲学),从学说的内容至哲学家的活动和学派的建立,以及哲学的影响等都是地中海世界的现象,而不仅仅是希腊罗马本土的成果。希腊文化与希伯来文化的相会,早期基督教与希腊哲学之间的关系,更是地中海世界的现象。其他门类作品如鲍桑尼亚(Pausanias)的《希腊志》;斯特拉波(Strabo)的地理学;普林尼(Pliny)的《博物志》,伽伦(Galen)的医典等等,早已超出希腊罗马本土。因此,研究地中海文化圈的形成是晚期希腊哲学研究的需要,同时对前三卷有关哲学家活动和哲学学说的论述,也是一项必要的补述。

一 环地中海东部文化的演进

地中海世界指的是东起泛米索不达米亚(Pan-Mesopotamia)①和埃及,西至现今的西班牙和法国,南邻北非沿岸(今摩洛哥、突尼斯、阿尔及尼亚),北抵阿尔卑斯山南麓(即古代的希腊与罗马)②的地中海沿岸及其岛屿。这个地域界定的根据是地中海形成的地质地理条件。新版《剑桥古代史》第1卷上册第2章的作者布彻尔(K.W.Butzer)介绍了西亚环地中海的形成过程,认为这些都是Miocene(第3纪中新世)、Pliocene(上新世)、Quzterary(第4纪)时代形成的,前后不过三千万年左右。作者说:“用当代的ecologycal(生态学)历史方法,深入研究地中海盆地和西亚,严格地说仅仅是开始。”(第95页)法国学者费尔南·布罗代尔(Fermond Braudel)说:“古老的地中海比现在要大得多,第三纪激烈而频繁的褶皱运动使地中海的面积大幅萎缩。阿尔卑斯山、亚平宁、巴尔干、扎罗斯山(Zaros)、高加索等所有这些山脉都是从地中海里冒出来的。”③所以,从地质地理学角度看,以阿尔卑斯山和扎格罗斯山

---

① 泛米索不达米亚指以底格里斯河和幼发拉底河流域为中心,包括安那托利亚(Anatolia,今土耳其和伊拉克境内)及现今叙利亚、黎巴嫩、约旦、巴勒斯坦、以色列,即后人称之为“西亚”的地域。

② 尼罗河谷、约旦是否属地中海世界,巴尔干半岛、比利牛斯山北侧是否属地中海世界有争议(参见W.V.哈里斯主编:《反思地中海》,第11—12页)。

③ 费尔南·布罗代尔:《地中海考古:史前史和古代史》,蒋明炜等译,第3—4页。

(Zagros)、高加索、伊朗高原为界,将西亚两河流域及阿尔卑斯山以南看做环地中海是可以成立的。

在环地中海地域,最早形成可居住条件的是幼发拉底河、底格里斯河流域。约公元前20000—前10000年,后冰河期(Last glaciation),由于亚美尼亚山脉、安那托利亚、高加索、伊朗高原的冰雪融化形成了两河流域的冲积平原。公元前10000—前9000年左右在扎格罗斯山和伊朗高原慢慢形成可居住的条件。苏姗·波洛克(Susan Pollock)于1999年发表《古代米索不达米亚》(*Ancient Mesopotamia*,2000、2001年连续两次再版),该书专门探讨了公元前5千纪至3千纪两河流域地区的历史。作者在导言中介绍了欧洲人关于古代近东的认识过程:"200年前欧洲人关于古代近东的知识几乎等于零"①。那个时候关于这个地区的知识,主要来自十字军东征以来的传闻。19世纪出于贸易和政治的目的,欧洲列强开始赞助对这个地区的古迹的考察和文物的收集。

西亚地区考古挖掘的开拓者有三个人:卡斯汀·尼布尔(Karstin Niebuhr)、格老底乌·利希(Claudius Rich)、亨利·劳林逊(Henry Rawlinson)。丹麦的工程师卡斯汀·尼布尔参加了1770年的远征阿拉伯,之后他穿行波斯,在帕斯波里(Persepolis,古波斯都会,现伊朗Takhte Jamshid)发现了许多楔形文字(Cuneiform),词根由三个辅音(trilingual)组成的闪语(Semite,又译塞姆语)的铭文,1778年发表。第二个人是格老底乌·利希,1808年他以代办的身份代表东印度公司驻巴格达,在此期间,他到古巴比伦和Kuyunjik收集了不少古代的资料。第三个人是亨利·劳林逊,他是印度军队中的英国官员,被派往波斯西部的Kermanshan,在Bisutum悬崖处的波斯王大流士(Darius)王陵复制了一批精确的拓片,而且辨读了铭文。1837年发表了他的英译文并交给了皇家亚洲学会。1842年保罗·埃麦·波达(Paul Emile Botta)任法国驻摩苏尔(Mosul,现伊拉克的Mawsil)领事的驿站的代表。摩苏尔靠近古亚述的首都尼尼微(Nineveh,现伊拉克的Ninawa),波达在尼尼微挖掘,一无所获,于是转向离

---

① 苏姗·波洛克:《古代米索不达米亚》,第10页。"近东"、"中东"、"远东"这是大航海时代形成的概念。严格地说应称"古代西亚"。

尼尼微20公里的豪尔萨巴德(Khorsabad),发现了大量的石头浮雕,从此证明传说中的亚述的确是存在的。波达在Nineveh的失败,并没有影响奥斯丁·亨利·拉雅(Austen Henry Layard)的信心,他在尼尼微和尼姆鲁德(Nimrud,亚述首都附近)挖掘了大量亚述的文物和国王Ashurbanipal所建的图书馆,内有几千卷楔形文字书写的泥板文书。1849年以《Nienveh及其遗产》发表。

尼尼微的泥板文书是复制更早的文本即Sumerian(苏美尔语,非闪语)。虽然都是楔形文字,但是亚述用的是阿卡德语(Akkad,属于闪语)。大英博物馆的职员乔治·史密斯(George Smith)在拼凑泥板文书的碎片时,重构了原文,读解了苏美尔语的类似诺亚方舟与洪水的故事。从此人们重视米索不达米亚的南部的发掘。法国领事Ernest de Sarzec听说当地人在Telloh发现了石像。1872年他动手挖掘,前后达20年,找到了一批描绘统治者的石像,还发现了成千卷的苏美尔语的泥板文书。

1899年德国考古学者罗伯特·卡德威(Robert Kaldwey)在巴比伦也大有收获。他的助手瓦特·安得烈(Watter Andrare)若干年后到卡帕多西亚的亚述城(Ashur)用分层的方法(Straitigraphy)重点研究巴比伦地区的建筑史。同时法国人在启什(Kish,现伊拉克),美国人在舒路帕克(Shuruppak)、迪亚拉河(Diyala,同伊拉克、伊朗交界的Sirwan河)挖掘。1930年在米索不达米亚的各国考古学者根据陶瓷的类型,提出迄今仍在使用的古米索不达米亚的分期框架,分别命名为乌巴德(Ubaid)时期(5000B.C.—4000B.C.)、乌鲁克(Uruk)时期(4000B.C.—3100B.C.,又分为早、中、晚三期)、詹德特·纳什(Jemdet Nasr)时期(3100B.C.—2900B.C.)、早王朝时期(Early Dynastic)(2900B.C.—2350B.C.,分三个时期)、阿卡德(Akkadian)时期(2350B.C.—2100B.C.)、乌尔第三王朝(Ur Ⅲ)时期(2100B.C.—)。①

乌巴德(Ubaid)时期:在米索不达米亚南部和北部、伊朗高原西南低地、

① 苏姗·波洛克:《古代米索不达米亚》,第2、20页。在分期的细节和年代界线上,史学界和考古学界有分歧。西亚地区的详尽分期年代见:第3版《剑桥古代史》第1卷,第2分册,第997—1001页,以及第1分册,第820—821页所附年代表,这段历史该书主要根据波洛克的《古代米索不达米亚》。

现土耳其的东部、扎格罗斯山谷、西亚海湾等地都出现了农业和动物饲养,晚期乌巴德时期已出现了社群,其中有寺庙,还有财富积累和家庭。关于这个时期的社会性质,学者之间有争议,总地说是属于原始公社的平均分配时期,但已出现贫富分化。

乌鲁克(Uruk)时期:开始出现国家和城市社区,在城市周围有许多村庄。晚期的乌鲁克开始有卫城的城墙、神庙和公共活动场所。乌巴德的彩陶被各种式样线条式容器所代替。考古文物中发现有携带武器者,可能已有囚犯。这个阶段属于父权社会阶段。

詹德特·纳什(Jemdet Nasr)时期:这200年的历史资料还很少,其标志是多色陶瓷。乌鲁克时代的许多"Enclaves"(飞地)消失了。

早王朝(Early Dynastic)时期:这时不少居民住进城墙内的卫城,开始有城邦国家,王朝世袭统治,各个城邦国家有相似的文化、宗教和语言,经济上相对独立。城邦内出现保护神,出现了各种祭品,城邦的主庙献给保护神,其他的男神、女神只有小庙。除了神庙,土地所有者和城邦经济地位突出者的家庭也是崇拜处。

阿卡德(Akkadian)时期:萨尔贡(Sargon)征服了米索不达米亚各个城邦,开始出现帝国统治,萨尔贡像旧约摩西被遗弃于江边,是古代英雄式的军事首领。萨尔贡王朝的首都定在阿卡德,史称阿卡德时期。他不仅征服了各个城邦,而且靠武力打败了外部敌人,统一了米索不达米亚地区。随之从苏美尔语过渡到阿卡德语,其原因不明。内部的软弱和长期的反叛,导致阿卡德的衰落,为Naram-Sin所灭。Naram-Sin第一个以米索不达米亚神自居。接着扎格罗斯山民古特人(Gutian)进入米索不达米亚,从此政治控制中心瓦解,这个地区又成为各自独立的城邦。直至公元前2100年由乌尔第三王朝(Ur Ⅲ)统一。

公元前2千纪至前1千纪,东地中海先后崛起几个交叉统治西亚的帝国,主要是巴比伦、赫梯、亚述,同时还出现一些某个时候、某个地区相当强大的王国,如吕底亚(Lydia)、米地亚(Media)、腓尼基。埃及进入中王国和新王国时期,同西亚强国互相争夺。在各部、各国、各地区争霸中,西亚地区几易其主,

文化和语言方面互相渗透,互相吸收,加速了环地中海文化圈的形成。概述如下:

公元前1894年左右一支闪族游牧民族阿摩尼人(Amorites)在巴比伦尼亚建国,第六代王汉谟拉比(Hammurabi,约前1792—前1750年在位)统一了苏美尔—阿卡德地区,还灭了西北方的玛利王国,建立了中央集权的王朝,史称"巴比伦第一王朝"即古巴比伦。1901—1902年法国考古队发现了汉谟拉比法典石柱,经整理有282条。[①] 希罗多德在《希波战争史》中所描述的辉煌的巴比伦,指的是哪个时代,后人难以确定,因为第一王朝于公元前1600年左右被赫梯(Hittite)所灭。而后有公元前1595—前1518年的巴比伦第二王朝;公元前1518—前1204年的第三王朝;公元前1165—前689年的第四王朝,以及后来迦勒底人建立的新巴比伦(前630—前539年),最后于公元前539—前538年亡于波斯居鲁士,至此巴比伦完全消失。巴比伦辉煌的文化成就是地中海文化圈的重要资源,埃及、希腊、希伯来文化都有它的影子。巴比伦在历史上最早建立了图书馆。它的天文学、星相术、占卜、历法、计数成了西亚、地中海各国的共同资源。[②]

赫梯位于安那托利亚(小亚细亚)东部,幼发拉底河与哈吕斯河(Halys,今土耳其境内),黑海和西里西亚之间。公元前1400年左右赫梯侵入东南方的叙利亚,往西发展至小亚西岸,同希腊的迈锡尼王朝竞争,这同公元前1135—前1125年的希腊远征特洛伊无直接联系,然而无疑是希腊在小亚西岸

---

① 参见米尔洛普(Mark Van De Mieroop):《巴比伦国王汉谟拉比》,第101—102页。

② 以Babylonia地区命名的"巴比伦"王朝或帝国,历史上是由进入该地区的不同民族建立的。可喜的是在文化和语言交际方面互相吸收,而不像公元前12世纪同属雅利安种族的多立斯人进入希腊半岛后抹去亚该亚人创立的迈锡尼文明,导致希腊进入了三个多世纪的黑暗时代。有关资料可参见《剑桥古代史》第1卷,第2分册第19章第4节"Agade王朝下的Babylonia,苏美尔与阿卡德",第22章第5节"Amorite的入侵";第2卷,第1分册第1章第6节"汉谟拉比征服北部和东阿摩尼城邦的衰落",第5章"汉谟拉比及其王朝的终结",第2分册第18章"亚述与巴比伦(1370B.C.—1300B.C.)",第3节"巴比伦尼亚的亚述人",第3章"1200B.C.—1000B.C.的亚述与巴比伦尼亚";第3卷,第1分册第7章"巴比伦尼亚(1000B.C.—748B.C.)",第2分册第21章"亚述阴影下的巴比伦(747B.C.—626B.C.)",第27章"巴比伦尼亚(609B.C.—539B.C.)",第28章"巴比伦文化"(含28a,28b,28c三小章)。

扩张而引发的双方冲突的第一次记录。公元前13世纪末至前12世纪初，赫梯开始衰落，前700年亡。①

亚述位于底格里斯河中游，公元前2500年左右兴起，以胡里特人为主。公元前21世纪建国，前19世纪末扩张到地中海沿岸。之后受另一支胡里特人米丹尼所吞并，史称古亚述。公元前1400—前1070年亚述复兴，称霸两河流域的西里西亚地区，史称亚述帝国。公元前13世纪扩展到小亚细亚，击败了赫梯。公元前11世纪亚述帝国衰落，公元前9—前8世纪又建立起横跨乌拉尔图（Urartu）和南高加索的新亚述帝国，南临波斯湾，东接伊朗，西抵地中海叙利亚、以色列，西南同埃及接壤。公元前619年被新巴比伦和米底亚（Media）所灭。同赫梯一样，它所创造的文化如建筑、艺术、社会组织、度量、计量和计时，尤其是首都亚述（Ashur）的神庙、宫殿和骑兵战术、作战队列和战车等，成了环地中海重要的文化资源。② 亚述还有一个历史功绩就是历来重视王宫图书馆的建设。《剑桥古代史》第3卷第2分册第227—228页详细介绍了历代图书馆及图书馆保护神纳布（Nabu）。

---

① 关于赫梯的研究比较薄弱，20世纪初有几部有分量的专著，主要有Trevor Bryce，*The Kingdom of The Hittites*，New Edition，Oxford U.P.2005年。该书于1998年出版第一版。作者序中说，那是写于1996年，近些年有些重要的考古发现，如早期赫梯史的Hattusili Ⅰ；Konya附近Hatip石崖上的象形文字；Karabel的铭文；Sapinuwa发现的3000块泥板文书，最近刚发表。关于赫梯首都Hattusa也有许多新的研究成果，所以作者于2005年出版了修订新版。篇幅扩大为554页。本书采用了其年代表。作者2002年发表的另一部著作分14个专题研究赫梯。《剑桥古代史》有下列资料可参考：第1卷，第2分册第24章（a）"约2300B.C.—1750B.C.的安那托利亚"，第3节"安那托利亚中部，关于赫梯入侵的说法"。第2卷，第1分册第6章"1750B.C.—1600B.C.的安那托利亚"，第4节"赫梯王国"，第15章"约1600B.C.—1380B.C.的安那托利亚"，第1节"古赫梯"，第2节"中赫梯王国"；第2卷，第2分册第24章"赫梯与叙利亚（1300B.C.—1200B.C.）"，第5节"帝国时代的赫梯文明"；第3卷，第1分册第9章"叙利亚与安那托利亚的新赫梯"。

② 亚述和埃及的研究比较成熟，早有"埃及学"、"亚述学"之称。《剑桥古代史》对埃及和亚述有相当充分的资料。关于亚述，参见第1卷，第1分册第8章第3节"亚述"；第2分册第16章，第4节"亚述与米索不达米亚"；第24章，第6节"古亚述时期的安那托利亚"；第25章"2600B.C.—1816B.C.的亚述"；第2卷，第2分册第18章"亚述与巴比伦"；第25章"亚述的鼎盛期（1300B.C.—1200B.C.）"；第31章"1200B.C.—1000B.C.的亚述和巴比伦尼亚"；第3卷，第1分册第6章"新亚述（934B.C.—745B.C.）"；第2分册第22章"744B.C.—705B.C.的亚述"；第23章"704B.C.—669B.C.的亚述"；第25章"亚述的衰落（653B.C.—609B.C.）"；第26章"亚述文明"（共9节）。

在地中海文化圈中另两个重要角色是腓尼基和埃及。腓尼基地处西亚海陆交通要道,最早的居民是胡里特人。公元前3千纪闪族人进入后与之混居,形成城邦。腓尼基从前2千纪以来虽然一直受埃及、赫梯、亚述、新巴比伦及后来波斯的侵略或控制,但是在经济上他们以海为生,从事海上贸易和殖民活动,在小亚细亚、塞浦路斯、爱琴海及黑海南岸建立了许多据点,这同公元前6—前5世纪雅典的活动地域大体相近。公元前10世纪南方城邦推罗控制全境,向地中海西部扩展,沿马耳他岛和西西里岛推进,直到今日的西非。公元前9世纪,腓尼基人在北非建立了迦太基城(Gaghage)。可以说腓尼基人在沟通西亚与环地中海的关系上起了重要作用。

埃及有其自己独特的历史。古埃及人可能是东非和西亚不同种族的混合,属于哈米特—塞姆语系(Hamita-Semite)。在旧石器与中石器时代(前5千纪以前),这里居住的是以尼罗河谷为主的当地土人。新石器时代陆续有西亚塞姆语(闪语)人进入。可能是通过现叙利亚、黎巴嫩海滨进入埃及。公元前3千纪左右埃及出现了同米索不达米亚相同的圆柱印章。公元前280年左右,埃及僧侣用希腊文写了一部埃及史,仅留下片段。该书将埃及历史分为30个王朝,直到公元前343年。后人都采用这一说法。根据史料,公元前3500年左右,埃及出现了类似城邦的"邦国(SPT)"。上埃及和下埃及共有40个左右,史称"前王朝时期"。SPT向中央集权的奴隶制帝国过渡,史称"早王朝时代",这个阶段延续到公元前27世纪上半叶。以后的历史分为几个阶段:

古王国时期(约前2686—前2181年,第3—6王朝);

第一过渡期(前2181—前2055年,第7—11王朝初);

中王国时期(前2055—前1650年,第11—14王朝);

第二过渡期(前1650—前1550年,第15—17王朝);

新王国时期(前1550—前1069年,第18—20王朝);

第三过渡期(前1069—前664年,第21—25王朝)[1];

---

[1] 这里采用《古埃及导读》所附年表。《剑桥古代史》第1卷,第2分册第994—996页;第2卷,第1分册第818—819页;以及第3卷3个分册都附有详尽年表。

后期埃及(前664—前332年,第26—30王朝,包括前525—前404年,前343—332年波斯统治时期);

马其顿托勒密王朝(前332—前30年);

罗马统治时期(前30—311年)。

当代研究地中海世界的学者突破单一学科的界线,运用学科会聚所形成的新兴理论和方法,研究西亚与埃及社会的交往与文化的汇通,证明"地中海语境",或"地中海文化"、"地中海文明"首先在东部地中海形成。例如,第二次世界大战后美国芝加哥大学罗伯特·布莱伍德(Robert Braidwood)组织了包括考古学者和自然科学家的多学科队伍研究米索不达米亚地区的经济组织、社会活动与自然环境的交互作用。20世纪60年代人类学学者关注米索不达米亚地区文化进化(cultural evolution)的研究,特别是关注城乡社会组织的研究。文化进化研究同文化生态学的研究都采用了"跨文化比较"(Cross-cultural Comparisions)的方法。他们将米索不达米亚当做一个案例,同别的地区相比较。Henty.T.Wright和Gregoly Johnson研究米索不达米亚这一地区早期国家的进化,他们将管理学和信息理论中的概念运用于经济政治组织的研究。Robert Adams将文化生态学与政治组织的分析相互结合研究都市社会。

> 最近引入米索不达米亚考古学研究的方法是世界体系理论(World-System Theory),该理论以Immanel Wallerstein对现代资本主义世界的研究为基础,但是世界体系理论受到了考古学家们的赞同,他们认为传统的专注单一地点或地区的考证是不确当的。诸如Guillermo Algaze,Philip Kohl,Christopher Edens等都支持世界体系研究,认为分析的规模必须扩大,包括地区之间的关系,特别是以不同经济、政治发展水平及其权力为特征的那些关系。①

苏姗·波洛克的《古代米索不达米亚》是剑桥大学出版社组织的"早期社会个案研究丛书"之一。作者采用了多学科交叉研究的方法,全面考查这一地区、这一历史阶段的经济活动、社会群体结构、精神文化生活以及对天地人

① 苏姗·波洛克:《古代米索不达米亚》,第23页。

神关系的认知与体验。作者研究了公元前5千纪至前4千纪西亚各地区的村落经济(第3章),家庭经济与生活方式(第4章),发现两河流域尽管有统治民族和政权的更新,但是其生产方式、生活方式和社会组织有很显著的继承性。

《上古国家之神话:早期城市、国家与文明进化说》一书作者罗曼·约费(Rorman Yoffee)是美国密歇根大学人类学与近东史教授,任过剑桥世界考古学和东方经济社会史杂志主编。他根据两河流域和印度、美洲、中国考古发掘,挑战19世纪Edward Tylor和Lewis Henry Morgan及20世纪中叶Leslie White和Julian Steward等的观点。这种观点认为,经济分层、社群分化的社会源自未分化的社会,大的人口稠密的城市源自小居民点和村落,阶级社会起于血缘关系结构的共同体。作者不否认这种进化观的地位和作用,但是米索不达米亚上古时代最早的城市国家形成的考古资料表明,社会群体的规模和分工,起于生存。由于两河流域和尼罗河定期泛滥的生态条件,往往在一个可居住地域,未经传统观念所说的"进化",就聚集相当规模的、众多人口的居住地(城市)(参见该书第43页表3.1"正文提到的最早国家的面积和人口表"),他们不是从血缘关系进化而来,而是为了共同的生存和文化上的认同,聚集在一个"共同符号"之下,"这种共同的意识,超越政治上独立的国家"(第44页)。作者援引《跨文化视野下的城邦考古学》(*The Archaeology of City-States: Cross Cultural Approches*)及《30个城邦文化比较研究》(*A Comparative Study of Thirty City-States Cultures*)这两部1997年、2000年编的论文集。上古埃及的社会组织是"尼罗河谷生态学方面同一环境造成的"(第47页)。"米索不达米亚的城邦国家是多种族的群体,是苏美尔人、阿卡德人、阿摩尼人、卡西特(Kassite)人、胡里安人(Hurrians)及许多其他的名称的社会群体。他们的名称同语言的关系重于同种族的关系,严格意义上说,是因为都生活在米索不达米亚诸城邦中。"(第49页,参见第57—58页对公元前3千纪中期乌尔第三王朝lagash的分析)

《古代伽兰与以色列:一个新的视角》不是从神的选民、神赐之国角度看以色列,而是从"生态与环境"(第2章)、史前文化的起源与成长(第4章)、经

济(第5章)、社会组织(第6章)等考察历史上的伽兰与以色列。这样,人们就可以突破那层神圣的面纱,看出以色列同整个西亚环地中海的关系。第18、24章考察了这一地区共同的神秘主义的观念的起源。起源于两河流域的占卜、预言和星相学,广泛流行于西亚、埃及和希腊,既有古人认知水准的内在根据,也有发自两河流域和古埃及的影响。《旧约》充满神的预言和诅咒。《新约·马太福音》第2章就是星相术的运用。耶稣作为神子的合法地位以应验《旧约》先知的预言为依据(据统计达30次以上)。崇尚智慧和知识的希腊人格外信仰德尔斐神庙神的代言人皮狄卡的预言。不仅希腊人,而且连西亚的吕底亚国王都差遣人到德尔斐求神谕。发源自希腊的奥菲教和厄琉息斯(Eleusis)的秘仪也是环地中海主要是埃及和巴比伦都有的,只是传到哪里,哪里又加上些地区色彩。

多种族的群体为生存混居于两河流域和尼罗河谷,促进了语言和文化的融合。《剑桥古代史》第1卷上册第4章由W.F.Albright和T.O.Lambdin撰稿,作者详细介绍了西亚地区语言的演化。在这个地区早期历史上起主要作用的是两个语系:其一是Hamita-Semite(or Afro-Asian),中文名称哈米特—塞姆语(闪语)或者亚非语;其二是印欧语系或者叫Indo-Hittite,印度—赫梯语系。亚非语包括六个分支:塞姆语、古埃及语、北非土语(Berber)、古希底语(Gushitic)、查德语(Chadic)、豪撒语(Hausa,苏丹一带黑人语言)。前两个语系在前3千纪比较清晰。

塞姆语即闪语按地区、民族、语言标准综合分析,可以分为:

1. 东北部塞姆语,包括(1)古阿卡德语(约前2500—前2000年),分为前沙尔贡(Pre-Sargonic)、沙尔贡(Sargonic)、乌尔第三王朝。(2)古巴比伦语(前2000—前1500年),以汉谟拉比法典为代表。(3)古亚述语(前2000—前1500年),以卡帕多西亚(Cappadocia,现土耳其境)、卡涅什(Kanesh)发现的亚述商业殖民地的铭文为代表。(4)中期巴比伦和中期亚述(前1500—前1000年)。(5)新巴比伦和新亚述,以公元前600年的文献为代表。

2. 西北部塞姆语,其中主要是两支:其一是Cananitic(伽南语),包括《旧经》希伯来语,还有腓尼基语;其二是Aramaic(阿拉米语)及古叙利亚语和亚

那尼亚语(Anamaean)。

印欧语起源于高加索地区的雅利安种族(有资料表明,在雅利安人之前居住着远古时代的土人),随着雅利安人的三次大迁徙,印欧语主要形成两大支系①:

1. European(欧语),包括希腊语、意语族(Italic,请勿与现在的意大利语混同)、日耳曼语、凯尔特语(Celtic),特点是都有老的 Velar(腭音)而不变为S音。

2. Eurasian(亚欧混合语),主要有 Balto-Slavic(波罗的—斯拉夫语)、Indic(=Sankrit 梵文)、Iranion(波斯语)。

当代的同源语言演变史学(glottochronalogy)和词汇运用统计学(lexicostatistics)有两个基本假设(但无确定的理论支撑):第一,能够建立一种词条的特征分类表(diagnostic list),一个单词能够在任意一个给定的语言系统中找到;第二,在这个分类表中,一个词跨越一定时间后会按一定比例被置换。这两个解释目前被广泛运用于研究两种语言之间的相关程度。这两个解释也遭到一些学者的挑战,因为任何程度的文化交流,都会有外来语的痕迹和借用语法的特征,这个挑战并不能推翻前面两个假设,相反对研究古代语言之间的关系有新的建树。这就是从外来语和借用的语法特征中发现两种语言和两种文化之间的关系。

以上述理论来研究古代西亚地中海地区的两大语系以及其他的小语种之间的关系,我们可以发现,在这个广大的地区,在近三千年的演化历史中,两大语系以及两大语系内的各种分支之间都有互相吸收、互相影响的痕迹。在一个时期,某个民族或王朝取得支配地位,他们吸取这个地区其他民族的文化和词汇。在另一种条件下,新的主人取而代之,这就产生王朝或帝国的更迭。新的主人利用或继承这个地区原来的发达的语言与文化,而被边缘化了的或被赶下台的王朝或帝国又把这里的文化带到周边新的居住地,这个状况对我们

① 参见《剑桥古代史》第1卷,第2分册第27章“来自北方的大迁徙”第1节“印欧语民族的问题”,第2节“最早的印欧语”,第3节“早期印欧民族迁延的考古证据”,第4节“早期印欧民族迁延的发源地”。

研究东部地中海,西亚移民对希腊的影响至关重要。

在两河流域黎凡特(Levant)即叙利亚、黎巴嫩和巴勒斯坦地区,主要语种是闪语。从北部山区进入两河流域的游牧民族很快从象形字过渡到楔形文字,吸取了前人的文字、文化和语言的成果,按上述语源演变的规律,置换原来词汇,吸收外来语,形成新的词汇。古埃及语本来同闪语就有亲缘关系,这从早王朝时期(前3100—前2686年)的铭文中得到了证实。古埃及语的最后形式是科普特语(Copit),它已是几种语言混合的结果,既有上古埃及及土著居民科普特语和方言 Sahidic 的成分,又有闪语和后起的希腊语的成分。

安那托利亚及经由安那托利亚东行印度、南下巴尔干的雅利安人,都操印欧语。印欧语移民到西亚是缓慢发展的,公元前2千纪至前1千纪小亚多数语言属于印欧语系,安那托利亚的语言也与此密切相关,但由于年代久远又有新的差异,"近来许多学者的研究证明,小亚细亚西南部和南部在铁器时代的语言,包括吕底亚(Lydia)、加利亚(Caria)、吕西亚(Lycia)、旁菲里亚(Pamphylia)、皮西底亚(Pisidia)、以扫利亚(Issauria)、吕哥尼亚(Lycaonia)、西西里亚(Cicilia)等都是公元前2千纪古安那托利亚的语言分支"①。西亚同源语言有三个共同的语根(词根):分别为 Nasi-(Hittite)、Lu(w)i-(统称 luwian)、Pala-(迄今不明的小亚一支土语),操这些语言的人是从北方进入小亚细亚的,时间不迟于公元前3千纪中期。之后,向南推进,原因可能是遭遇不明来历的入侵者,其中可能有 Proto-Hittite(原始赫梯人),而且无论是后来的亚述(赫梯、埃及、波斯),还是希腊时期的亚历山大,罗马时期的帝国扩张,它们的地缘界线都没有越过印度河、恒河和埃塞俄比亚和阿曼,这两处正是后来的佛教和伊斯兰教的发源地。亚历山大挑战这个历史地理划界之日,正是他的死期来临之日。

语言是存在之家。语言的融会说明东部地中海之家正在形成。

二　环地中海文化中心西移希腊和罗马

以公元前8至前6世纪希腊城邦形成和殖民时代为标志,环地中海文化

---

① 参见《剑桥古代史》第1卷,第1分册第4章第3节,引语见第141页。

圈的中心西移希腊。希腊人的出场,得益于西亚移民和东地中海城文化。古人的交往主要依赖于马匹和河流,马匹与河流对古代社会和生态文化起重大作用。谁先学会利用奔马,谁就率先成为游牧民族,入主农业文化区。谁先学会利用河流与海湾,谁就拥有海上通道的控制权。考古资料证明,新石器时代两河流域的居民早就学会将羊皮袋缝在一起,上涂沥青用做航行工具,少则十多张,多则一百多张。公元前4000年苏美尔的圆柱印章就绘有简单的船舶。公元前3500左右,埃及尼罗河上就有纸莎草船,而后又有木船。埃及人当时就懂得渡海到现今的黎巴嫩采伐优质木料造船。公元前2千纪中王国和新王国强盛时代,埃及一直与亚述、叙利亚争夺海上通道,曾一度控制了今日叙利亚、黎巴嫩和巴勒斯坦一带。在地中海域,本来没有所谓"希腊人"。希腊在地中海的出场,先是西亚人从海上移居克里特岛,而后靠马背从高加索南下两支雅利安人。前期克里特文明和沿海的史前文化是西亚移民和土著居民佩拉司吉人创造的。出土文物、线形文字A属于西亚的语系,自今还无法读解。公元前2100—前2000年亚该亚人进入伯罗奔尼撒半岛,建立了以迈锡尼地区为主的迈锡尼文明,这才是真正的希腊人的创造。第一代希腊人即亚该亚人,在前2千纪初(约公元前1800年前后)进入克里特半岛。第二次世界大战后由文特里斯(Ventris)读解线形文字B,证明是希腊人的文字。由亚该亚人发动的特洛伊战争前后共10年,约公元前1183年以特洛伊被毁而告终。①但是,希腊并没有因此而崛起,原因是另一支雅利安种族的多立斯人,从高加索山区进入伯罗奔民撒半岛,将亚该亚人赶到海边和丘陵地阿堤卡。希腊进入三百多年的所谓"黑暗时期"。本人参加撰稿的《希腊哲学史》第一卷"绪论",沿用西方学者的说法,认为是游牧民族多立斯人毁掉了发达的迈锡尼文明。现在我们有根据补充和修正传统的说法。迈锡尼的物质文化产品多被破坏,但是非物质文化还是由亚该亚人传承了下来。线形文字B、民间神话传

① 这里采用新版《剑桥古代史》的说法(参见第1卷,第1分册第246页)。赫梯史专家Trevor Bryce在2006年刚出版的《特洛伊人及其邻邦》中根据赫梯及邻国的发掘材料认为,荷马史诗与史实不符合,实际上特洛伊是1050B.C.—1000B.C.亡于赫梯(Trevor Bryce, *The Trojans and Their Neighbours*, London and New York: Routledge, 2006, pp.189—194)。

说,都是后来希腊文化的重要资源。迈锡尼文化从总体上说是中断了,其原因不仅是外力的摧残。迈锡尼文明自身的脆弱是禁不起挫折的内在根据。多立斯人进入希腊后之所以出现三百多年的"黑暗",根本原因是游牧和农业不像在广阔富饶的西亚,在希腊半岛根本没有施展的可能。他们都分立而居,多年不变。因而在古代生态对文化起关键作用的条件下,这里不可能生长出辉煌的农业生态型文化。

出路还是在海上。退居海边和阿堤卡的亚该亚人,利用爱琴海上星罗棋布的小岛同对岸小亚细亚人交往。生态环境决定论是错误的。人们对生态环境的利用,取决于人类生产和认识的发展。亚该亚人、多立斯人都不屑顾及阿堤卡,直奔伯罗奔尼撒,因为当时无人识宝。阿堤卡漫山遍野长满葡萄和橄榄,那里的泥土是天然的制陶的上乘质料。多立斯人看做障碍骏马疾驰的奇形怪石,原来是远比两河流域粘土优异的花岗岩。仅当亚该亚人从事海上贸易,从西亚学得酿酒、制陶和航海的知识与技艺之后,雅典所在的阿堤卡才成为又一个"伊甸园"。于是西亚的酒神成了希腊人的狄奥尼索斯,小亚细亚榨油机在阿堤卡遍地开花。用阿堤卡的优质土烧制的各种陶器盛满橄榄油、葡萄酒运往地中海沿岸。源自西亚的建筑和雕塑技术,如今可以大展宏图。难怪亚里士多德谈到质料与形式时,总喜欢举雕刻和建筑为例。阿堤卡还有纯度最高的、储藏量多而又易于开采的银矿。雅典的银币后来成了各国各地爱不释手的世界货币。这样,以开放型工商经济为基础的亚该亚人和以分散的农业经济为基础的多立斯人,在城邦制上找到了契合点。于是从公元前9世纪末,希腊人走出了"黑暗时代",进入城邦制与对外殖民的时代。西亚和埃及从城邦走向中央集权的帝国。相反,在地中海北岸,也就是后来称为欧洲的地域,形成了同地中海东部文化相关但又有鲜明特色的城邦制民主制文明。当然制度文明仅仅是文化的一个层面、一个方面。希腊人以城邦为荣,但并不以民主制为荣。柏拉图、亚里士多德等相当一批哲学家和城邦治理者把民主政制看做三种"缺失"(Previation)政体之一。希腊文化、希腊民族精神的内核是政制背后的德性伦理和政治理念,以及深层次的希腊人的身心追求和价值观念。他们既崇尚体育,又追求智慧;既创造了公元前776年开始,4年一届

的奥林匹克赛会以及皮索(Pytho)赛会、科林斯海腰(Isthmus)赛会和奈米亚(Namea)赛会,又创造了学科形态的哲学和具体科学,还有陶冶情操的史诗、悲剧、喜剧、抒情诗、宴会诗、颂歌以及雕刻与建筑。这才是希腊文化的特色和精华,也是它源自西亚和埃及又高出"老师"的地方。

在地中海文化圈的形成方面,希腊人还有两个特殊贡献:其一是通过殖民运动,将发达的东部地中海文化和希腊文化推向西部,越过南意大利和西西里直至今日法国的马赛;其二,通过希腊化运动,促成环地中海地域文化的大融合。"希腊化"还为罗马帝国统一地中海世界,最终形成地中海文化圈扫清了障碍。罗马的起源,自古有三种说法:一为希腊人所建城邦;二为伊特拉里亚人(Etruscan)所建城邦;三是由特洛伊的艾尼阿斯(Aeneas)和拉丁姆平原的罗慕洛(Romulus)这两位神祇血统的英雄相结合而建。公元前3世纪后,罗马接受第三种说法:"罗马人决定成为特洛伊人,他们知道这样会获得其他拉丁村落的支持。"①罗马诗人维吉尔适合罗马人的口味,写了*Aeneas*史诗。说是特洛伊陷落后,英雄Aeneas率领残部逃亡到拉丁姆平原,同当地拉丁语族人相融合,成为后来罗马人的祖先。双方就名称、服饰、语言等等发生了争执,代表特洛伊一方的朱诺(Juno)女神同意停止与朱庇特的争论,"拉丁人不改变他们的名称成为特洛伊人,也不改变自己的服饰和语言"。"他们的国家就叫Latium(拉丁姆)。"②这个神话故事正好说明西亚和罗马的关系。

罗马人通过三次马其顿战争(前214—前205,前201—前197,前171—前168年),控制了希腊和马其顿。通过叙利亚战争(前192—前188年)控制了地中海东部。它的劲敌是腓尼基人在现今突尼斯境内建立的迦太基,其势力发展到现今的西班牙。罗马人称之为"布匿"。经过三次布匿战争(前264—前241,前218—前201,前149—前146年)才为罗马所灭。从此,地中海世界成为罗马帝国的"内海"。地中海文化圈或者说"地中海语境"最终形成。晚期希腊哲学即希腊化和罗马帝国时期的哲学,就是地中海语境最终形成的哲

① 《剑桥古代史》(第二版)第7卷,第2册,第61页。

② 维吉尔:《艾尼阿斯》第12卷,第823、844行。

学。因此，本书即《希腊哲学史》第四卷所讨论的哲学，同前三卷不同，必须以地中海文化圈为语境来考察。

第二节　希腊罗马本土政制与文化的走向

公元前8世纪以降，北部地中海的希腊与罗马之所以在环地中海文化圈中取代西亚与埃及的地位，原因不是归属欧洲就给它们带来什么特殊利益，而是因为政治体制上形成了不同于地中海东部的希腊民主制和罗马共和制，以及上面提到的希腊类型的文化。可惜，公元前4世纪末希腊社会发生了一个大转折，马其顿的腓力二世（Phillip II）正扮演了亚述、赫梯、波斯帝国君主的角色，他的继承人亚历山大自称是攻陷特洛伊的英雄阿喀琉斯（Achilles）的化身、埃及阿蒙神的儿子、超越波斯大流士的英雄，横扫欧、亚、非三界。他的军事帝国尚未成型，遂变为三个帝国。公元前1世纪末，罗马也发生了从共和政制到帝国政制的转型。瓦尔威克·鲍尔（Warwick Ball）写了一本523页的大书《东部罗马与帝国的转型》（*Rome in the East*: *Transformation of An Empire* , Routledge，2000版），证明罗马体制的转换深受征服西亚后东部地中海政制体制的影响。这是一场政治体制的大变革，是一次长达几百年的社会大动荡，也是处于这个社会大变动的人们的生活方式、习俗、观念、行为准则、人生追求的一场大革新。由于希腊化这300年，国内至今没有一部断代史的专著，晚期希腊与罗马这个阶段的社会变迁、文化间关系也缺乏资料，因而在绪论的这一节中，我们不得不多费些笔墨，否则难以理解为什么晚期希腊哲学以伦理学为核心，以追求心灵的平静为旨趣，最后又由伦理过渡到宗教，希腊哲学融入基督教中，源自巴勒斯坦的一个小教派竟然成了罗马的国教，成为欧洲的主流意识形态。

一　马其顿与希腊：两种政治理念的冲突

古代的马其顿是不是希腊人？自古就有争议。赫西俄德残篇说，普罗米

修斯和普罗诺亚生丢卡利翁和皮拉。他们有一个儿子叫希伦,他生三个儿子,就是后来希腊三个民族的始祖,也是“希腊”名称的来源。丢卡利翁还有一个女儿,生了马其顿,他就是马其顿的祖先。[①] 按这个说法,马其顿人并非希腊人,仅仅是有亲缘关系的表兄弟。按照现代发掘的铭文,“马其顿”是西北希腊的一个方言区(dialeck)。古典时代的希腊人将马其顿人看做同色雷斯人,伊利里亚人(Illyrian)人一样的“野蛮人”。公元前4世纪后半叶以伊索克拉底和德谟斯提尼为代表辩论关于是否欢迎马其顿入主希腊时,马其顿人获得了两种相反的评价。殊不知马其顿这个强悍的民族就是巴尔干的“伊朗”、“赫梯”、“亚述”。伊索克拉底主张马其顿入主希腊,德谟斯提尼主张迎候波斯,抗衡马其顿,二者的前提是一致的,都对希腊政治体制失去了信心,寄希望于外来君主。

马其顿[②]东邻色雷斯和卡尔西迪(Chalcidian),南与希腊的帖撒利(Thessaly)接壤,西连希腊的埃皮鲁斯(Epirus)和伊利里亚,北边是帕俄尼亚(Paeonia)。马其顿正好介于巴尔干半岛、希腊与安那托利亚(现土耳其境)三者之间,处于当年波斯陆路攻打希腊的路边。它的历史深受西亚与希腊两种政制、两种文化的影响。马其顿主要分为两部分,下马其顿为流入爱琴海的哈里克蒙(Halicamon)河与阿克西(Axius)河平原,属于农业区;上马其顿为游牧山区,一直延伸到希腊的埃皮鲁斯和伊利里亚。战争和狩猎是马其顿人的主要生活。男子成年的标志是不靠工具之助杀一个敌人和一只野猪。这个民族的慓悍性格与崇尚勇敢的道德标准造就了日后征服世界的一代代勇士。希腊和马其顿这两个“表兄弟”的政治理念正好相反,希腊人崇尚城邦制,公民共同参政,形式可为民主制,也可为贵族制。然而马其顿的根本制度是君主制,国王拥有无上的权力。同希腊的basileus(king王政之王)不同,马其顿国王是个

---

① 参见本书第1卷,第12页。

② 本节关于马其顿史实的记述,主要参考彭麦罗依、帕斯坦、敦朗、罗伯兹:《古希腊政治、社会与文化简史》第10章“腓力二世及马其顿的兴起”,牛津大学出版社2004年版;《剑桥古代史》第6卷,第14章“马其顿与西北希腊”、第15章“马其顿霸权的建立”(1994年新版,2001年重印,第723—760、760—790页)。

专制独裁者(autocrat),“朕即国家”。在公元前492—前449年希波战争中,马其顿夹在中间,阿明塔斯(Amyntas)一世曾同波斯结盟,公元前480年支持波斯侵略希腊。希腊得胜,进入古典时代繁荣时期,希腊影响占上风。阿明塔斯的继位者亚历山大一世、佩狄卡二世(Perdiccas II)和阿凯劳斯(Archelaus)转向希腊。① 亚历山大一世表白他是反对阿明塔斯,支持希腊的。据说他还参加过奥林匹克竞技项目。这三位国王在位期间,加速了朝廷的希腊化,特别是阿凯劳斯重视希腊的文学和艺术创作,欧里庇得斯曾在阿凯劳斯朝廷写了两个悲剧*Archelaus*(已佚失)和*Bacchae*。

马其顿历代国王的两边修好的策略,使它从双方获利。希波战争时期,它免受侵犯还借机往上马其顿扩张。波斯失败,阿明塔斯继承人亚历山大一世及后继者供应雅典粮食,还向雅典海军贡献优质造船木料,也借机往上马其顿扩张,同时还往东扩张,控制阿克西河上流的银矿,成了这一地区最强大的势力。这时,雅典感到它在北爱琴海域的利益受到威胁,于是雅典转而支持色雷斯等邻国限制马其顿的势力。

公元前360年腓力二世(Philip Ⅱ,以下简称腓力)执政。腓力是位很有作为的国王。他于公元前369—前367年在底比斯做人质,目睹希腊的衰落,他总结前任国王佩狄卡二世,连同四千士兵在战争中被伊利里亚人所杀的教训,决心废除过时的、落后的军事方略,重组步兵,创造了新型的步兵方阵,并采用新武器(方阵的每一成员都身穿盔甲,携带小盾牌和短剑,右手握18尺长的长矛),同时改革军队与国王的关系,军队由国王亲自指挥。他专门组织了一支部队名叫“Pezhetairoi”(foot companions,相当于中国的御林军,贴身卫士的精锐部队),其地位和利益随战利品浮动。同时他又把贵族的利益同御林军的命运系在一起,使他们也由此获益,借以缓和新组建的军队同贵族的矛盾。这也是后来亚历山大所向无敌的条件之一。腓力统治时期的史学家赛奥旁泊(Theopompus)戏称腓力的新的卫队是专门侍候国王的“courtesans”(娼妓)。

① 关于马其顿王朝的谱系,参见理查德·斯通曼:《亚历山大传》(第二版)“序言”页的谱系。“亚历山大一世”写作Alexander I,东征统帅“亚历山大”写作“Alexander the Great”。请勿混淆。

它只忠于国王,国王依靠战利品给予土地和财富的赏赐。

腓力于公元前4世纪50年代介入相邻的北希腊的争斗,当时,福基斯(Phocis)崛起成为中部、北部希腊的主要势力。福基斯同斐雷斯(Pherace)结盟,威胁了拉利萨(Larisa)和底比斯。于是拉利萨和底比斯寻求马其顿的帮助。腓力起初低估了斐雷斯和福基斯联盟的势力,公元前353年两次败于福基斯。一年多后在克罗库斯(Crocus)大战中,粉碎了斐雷斯和福基斯的联盟,从此改变了腓力在希腊的地位。占领斐雷斯之后,腓力成了帖撒利联盟的盟主。接着,腓力就利用第三次神圣战争的机会,控制了中部希腊和德尔斐神庙。经过是这样:公元前357年福基斯耕作了德尔斐的神圣工地,底比斯企图借Delphi Amphictyony(德尔斐近邻会议),给福基斯以重罚,以便羞辱福基斯。福基斯反其道而行之,掠夺了德尔斐,用阿波罗神庙的财富扩充了雇佣兵。底比斯企图报复这个渎神的罪行,但是雅典和斯巴达不愿对手底比斯由此变得更加强大,因而阻止底比斯的企图,允许保存福基斯在中希腊的地位,借以牵制底比斯。这就给腓力一个可乘之机。腓力于公元前347年了结了色雷斯同奥林索斯(Olynthus)的冲突后介入这一事件。按他的实力,完全有条件踏平福基斯,但是同雅典、斯巴达一样,他也不想让底比斯得益,于是他使了一个花招,暗地同福基斯谈判,签署投降条款,不以渎神罪处死城邦所有男性成年公民,但是福基斯城必须被毁,并保证在德尔斐近邻会议上支持腓力为主席,确保腓力在近邻会议上的多数地位。福基斯于公元前346年秋接受了这个投降条款。一年后,全希腊人才体会到中希腊和德尔斐被马其顿控制了。

腓力控制中希腊和德尔斐,引起雅典的不安。但是由于雅典在伯罗奔尼撒战争及第二次雅典同盟中的失败,所以面对腓力的扩张,无力回应。幼布洛斯(Eubulos,生卒年约前405—前335年)执政时期,雅典的财力年收入从130塔兰特上升到400塔兰特。雅典开始重建三层桨海军,改善防卫,劳力温银矿也重新开放。雅典自以为实力雄厚,于是在公元前352年派遣远征军占领赛谟佩莱(Thermopylae),可惜以失败告终。公元前3世纪40年代第二次远征也是同样的命运。当时赛谟佩莱的奥林修斯(Olymthus)试图转向雅典与之结盟,可是雅典无力予以帮助,只好让腓力肆意践踏这个城邦,并且让腓力拆散

了卡尔西迪联盟,这样马其顿在北爱琴海的唯一的潜在敌人也消失了。公元前346年秋雅典的菲洛克拉图(Philocrates)出面与腓力议和,接受腓力的条款,放弃安菲波利斯(Amphipolis),并且接受腓力对福基斯和色雷斯联盟的处置。这样,马其顿对全希腊的影响无法改变了。

菲洛克拉图和约认可了腓力在北希腊和中希腊的霸权,不过这只是暂时的平静。公元前342年腓力同色雷斯开战。公元前340年雅典加盟波斯企图阻止腓力围攻赫勒斯滂的泊林塞城(Perinthus)。公元前399年腓力围攻拜占庭,之后又征战斯基泰人(Scythian),因为斯基泰人控制了现罗马尼亚黑海海岸之复地,威胁到马其顿对色雷斯的控制。同年雅典正式向马其顿宣战。但是这场战争令雅典感到失望,因为仅有个别几个伯罗奔尼撒半岛的城邦响应德谟斯梯尼的呼吁,加入反马其顿的战争。公元前338年在波俄提亚的克洛尼亚(Chaeronea)决战时,腓力的对手仅有雅典、底比斯、波俄提亚联盟和个别伯罗奔尼撒半岛城邦。腓力后来的继承人18岁的亚历山大展露锋芒,雅典惨败,1000人被杀,2000人被俘。底比斯城被毁。城邦领袖不是被杀就是放逐,从此马其顿确定了对希腊的统治。

马其顿对希腊的胜利,是腓力的王权君主制对希腊的城邦制的胜利,原因不是君主制优于民主制,而是分立而治的城邦走到了尽头,既无内在活力,也无力形成强有力的同盟。不过马其顿对雅典实行特殊的政策,雅典的被俘者被无代价释放。死者由亚历山大及其最信赖的将军安提帕特(Antipater)护送回雅典。腓力也不反对他的宿敌、雅典的德谟斯梯尼发表葬礼演说。这样,双方化解了矛盾,赢得了希腊人的支持,他们反而把愤恨转向底比斯。雅典授予亚历山大和安提帕特雅典公民的称号,而且在城邦竞技场为腓力竖立了一个纪念碑。正是在这种形势下,亚里士多德才可能于公元前335年回到雅典,创办吕克昂学院。

公元前337年秋全希腊的主要城邦,除斯巴达外,汇聚科林斯,商议腓力的方案:建立一个联盟维持希腊的新秩序,并认定波斯是共同的敌人。这个联盟史称“科林斯联盟”。腓力称之为“希腊联盟”,而且通过下列共同誓言:

> 我以宙斯、该亚、阿波罗、波塞冬、雅典娜、阿瑞斯和众男神、女神的名

义宣誓:我致力于和平,永不违背同马其顿腓力的协议,永不依托陆路或海路用武力对付誓盟中的任意成员;永不策划用武力劫掠盟友的城邦、港口或设防;永不阻碍腓力国王或他的继承者,或它的政权用武力对付违背盟约者;永不采取有背盟约的任何行动,也决不允许别人这样做。如有人违背协议,我愿意敦促过失者信守誓言;坚决按照公共会议和盟主的决定反不守盟约者。①

这个盟约不仅规定了马其顿和希腊各城邦的关系,而且规定了各城邦之间的关系,目的是结束马其顿与希腊的战争,也终结彼此间的纷争。这个盟约使马其顿的统治合法化,也反映了自伯罗奔尼撒战争以来,希腊政治家、思想家和普通公民的愿望:终结长期纷争之苦难,过一种平静安宁的生活。可以说这是斯多亚学派滋生的土壤,不过此时公民们的安宁观念是与城邦的安定联在一起的。二者的分离是在希腊化时期。

腓力在稳定希腊内部之后,着手解决干扰希腊安宁的外敌。公元前4世纪30年代波斯处于危机之中。薛西斯三世(Artaxerxes,前358—前338年在位)是个有能力但残忍无道的国王。他重建了波斯对腓尼基、小亚细亚的统治,并一度再克埃及。德谟斯梯尼曾诉诸波斯,请他帮忙抵抗马其顿。可是,薛西斯三世被暗杀了。腓力趁机派遣远征军由巴门尼奥(Parmenio)率领于公元前336年越过赫勒斯滂海峡,沿安那托利亚挺进,激励沿岸希腊城邦起来反对波斯的专制。在列斯堡的艾雷修斯(Eresus),新建一座祭坛,称腓力为"Zeus Philippios"(宙斯样的腓力)。爱菲斯人在阿耳忒弥(Artemis)神庙竖立了一个腓力的雕像。巴门尼奥(Parmenio)为腓力翌年的亲征奠基了基础。但是同年秋在阿尔革(Argae),腓力被他的一个叫鲍桑尼亚的侍卫暗杀了。原因是他的第七次婚姻与前几次出于外交考虑的婚姻不同,公元前338年娶了位马其顿年轻女子克列奥巴塔(Cleopatra),王位继承人亚历山大及其母亲奥林比娅(Olympias)失宠而被放逐。但是,克列奥巴塔却生了一个女孩,考虑到王

① 希腊铭文残篇2—236。参见彭麦罗依、帕斯坦、敦朗、罗伯兹:《古希腊政治、社会与文化简史》,第266—267页。

位无继承人，腓力又召回了亚历山大，母亲仍流放于埃皮鲁斯(Epirus)。亚历山大又回到了培拉(Pella)，恢复了在朝廷中的地位。此举激起克氏家族的仇恨，鲍桑尼亚是其中之一。由于克氏的舅舅阿塔路(Attalus)虐待他，甚至他的奴仆也斥责他，所以鲍桑尼亚发誓要杀掉阿塔路的儿子以施报复。但是腓力偏袒阿塔路，于是鲍桑尼亚把仇恨转向腓力。腓力为缓和矛盾，提升他为侍卫，正好给了他刺杀的机会。这场悲剧就在克氏女儿婚礼上发生了。腓力时代由此突然中断，未竟王业落在亚历山大身上。

二 亚历山大与希腊化①

阿里安从腓力之死开始记述亚历山大。腓力为亚历山大的事业创造了条件。亚历山大的地位起初并不稳定，谣言四起，说是亚历山大和他妈妈是刺杀腓力的元凶。亚历山大的妈妈及其朋友和顾问都被放逐，宫廷内考虑前任国王阿明塔斯四世(Amyntas Ⅳ)或安提帕特(Antipater)为继承人。但是亚历山大才能出众，在腓力葬礼之后他突然出现在希腊，迫使雅典和底比斯反马其顿势力放弃他们趁机摆脱马其顿控制的企图。亚历山大很快取得帖撒利科林斯联盟首领的地位。希腊支持反波斯的承诺再度得到肯定。亚历山大从希腊返回之后，公元前335年春天胜利地发动了对色雷斯和伊利里亚人的征战，扫除了马其顿北部的威胁。这样，亚历山大的地位得到了认可。但是外部又出现了曲折，原因是亚历山大在征讨伊利里亚人时受伤，希腊谣传亚历山大战死。底比斯首先反叛，围攻马其顿在加德米亚(Cadmeia)的防卫。亚历山大的军队神速出现在底比斯，挫败了反抗的蔓延。他劝告雅典和斯巴达放弃支持底比斯反抗的意念。最后亚历山大让底比斯的邻邦决定它的命运。由于邻邦们过去都受过底比斯的欺压，所以他们都赞成毁掉这个城邦，剩存的人都被卖为

① 本节史实依据阿里安:《亚历山大远征记》(《洛布古典丛书》，P.A.Brunt译希英对照本)，詹罗姆(James Romm)编:《摘自阿里安、狄奥多罗、普卢塔克、昆图斯·格尔提乌的亚历山大资料选》(Hackett,2005年);理查德·斯通曼:《亚历山大传》(Routledge,2004年修订第二版);《剑桥古代史》第6卷，第6、17章(1994年第二版，第791—845、846—876页);彭麦罗依等:《古希腊政治、社会与文化简史》(牛津，2004年)第11章“亚历山大”。《简史》简明扼要，有根有据，本节的记述主要依据这部著作，特此说明。

奴隶。亚历山大执行这个决定,仅留下神庙和诗人品达的房子和后代。

亚历山大清除了马其顿内部所有潜在的仇敌,他的母亲杀掉了腓力的最后一个妻子克列奥巴塔及其女儿,克氏家庭所有男性成员都被处死,亚历山大王位的唯一的合法竞争者阿明塔斯四世也成了新国王祭台上的牺牲品。他的支持者逃往波斯,亚历山大从此成为不受挑战的统治者。

亚历山大稳定了希腊和马其顿的统治后,公元前334年春开始进军西亚。他的37000名精锐中,中坚力量是12000名马其顿方阵,以及3000名王室卫士,1800名贴身轻骑兵。此外,还有伊利里亚和色雷斯轻装兵和9000名希腊联邦的步兵和骑兵,将近200艘舰队确保军队的供应及其同本土的联络。

亚历山大远征的第一站是安那托利亚西北的格拉尼库(Granicus)河,即现在土耳其科卡巴(Kocabas)。亚历山大自认是阿喀琉斯再世,他先到特洛伊祭雅典娜,请求传说中的特洛伊王帕里阿姆(Priam)宽恕他进军亚细亚。然后穿着从特洛伊雅典娜神庙获得的"阿喀琉斯盔甲"得意洋洋地出现在波斯军队面前。波斯军队倾其全力,力图一举消灭中军主帅。要不是亚历山大乳母的兄弟克列图(Cleitus)冒死相救,亚历山大可能首战就丧命。对方这种战法的弱点立即被亚历山大所利用。波斯全军覆没,构成波斯军队主力的希腊雇佣兵特别悲惨。亚历山大下令全部屠杀,仅留下一些幸存者被带回马其顿做苦力。之后亚历山大为了向希腊人显示自己的胜利,特别献给雅典300套波斯盔甲,作为给雅典娜的献礼。亚历山大沿安那托利亚西岸南下直扫吕底亚总督所在地加利亚(Caria)。吕底亚陷落后,公元前333年春到达古代弗里吉亚(Phrygia)王国首都戈迪翁(Gordium),即现代土耳其中部的安奇拉(Ancyra)附近。不到一年,伊索克拉底的从波斯帝国中拯救安那托利亚的梦想就实现了。

亚历山大攻占戈迪翁后大病一场,与死亡擦肩而过。所以拖至公元前333年秋才采取重大军事行动。他不去寻找大流士三世在米索不达米亚的主力决战,而是向南,沿巴勒斯坦海岸直奔埃及。目的是摧毁波斯的海军基地和舰队。大流士三世抓住这个战机,率领主力尾随其后,从巴比伦西北部出发,切断亚历山大同马其顿后方的联系,试图断其后路,歼灭亚历山大于安那托利

亚。这个战略是很高明的。亚历山大过于冒险,此时他无任何回旋的余地。但是大流士三世犯了个大错,他自认胜券在握,竟然允许亚历山大选择在西里西亚(Cilicia)的伊苏斯(Issus)这个狭长沿海平原交战。大流士不可能依靠数量上的优势展开其队形,亚历山大利用其精锐骑兵突破大流士战线的中心,大流士一败涂地,落荒而逃。

伊索斯大捷是亚历山大远征的转折点。波斯的主力被歼灭。王室在大马士革的银库全部落入亚历山大之手,从此他摆脱了后勤保障的难题。亚历山大乘机追击,俘虏了大流士王室要员,包括他的母亲、妻子、儿女和王位继承人。

公元前332年春,亚历山大进军埃及、叙利亚和腓尼基。沿岸城市纷纷投降,仅有推罗和伽什(Gaza)抵抗。当推罗人拒绝亚历山大关于进入城市并奉其主神赫拉克勒斯以代替推罗主神默尔夸特(Melgart)时,亚历山大围城近8个月,最后于公元前332年摧毁推罗。同底比斯的遭遇一样,屠杀大部分男性,仅存妇女和儿童。伽什的波斯统治者巴梯斯(Batis)拒绝投降,两个月后遭到同样命运。埃及的波斯总督玛扎西斯(Mazaces)见状不战而降。由于波斯残酷镇压过公元前5—前4世纪埃及人对波斯的反抗,所以同西亚多数情况不同,亚历山大进入埃及首都孟菲斯(Memphis)时埃及人表示欢迎。亚历山大吸取波斯的教训,他既供奉宙斯,也供奉孟菲斯的主神及其他神祇。亚历山大在埃及待了6个月,他主要做了两件事:

其一是按神谕建城。尼罗河西300英里喜瓦(Siwab)沙漠绿洲是希腊人庇护的三个主要神谕发布所之一。神谕说亚历山大是“阿蒙神的儿子”①。按照当时希腊人的宗教习俗,阿蒙神就是宙斯,所以亚历山大也就是宙斯的儿子。亚历山大得神谕之后,选址建立以亚历山大命名的新城邦,即后人所说的“亚历山大里亚”。时间是公元前331年4月②,城邦之成员仅限于希腊人和

---

① 详细材料参见理查德·斯通曼:《亚历山大传》第5章“阿蒙神之子”(第42—53页)。

② 这个时期是伪卡利赛梯尼(Pseudo-Callisthenes,生于公元3世纪)提供的。他依托同姓名的公元前4世纪的卡利斯梯尼写的亚历山大的记事。德奥多罗有亚历山大远征埃及的记述,但无日期,所以后人采用伪卡利斯梯尼记法。但是2006年出版的罗吉尔—柏奈努(Roger S.Bagnall)的《希腊化和罗马时期的埃及史料与研究进路》第四篇“关于亚历山大建城的日期”提出质疑。参见本书“绪论”第四节关于希腊文化中心外移中的论述。

马其顿人。至于整个埃及的统治办法仍仿造治理安那托利亚的办法,但是统治地域仅限于原波斯管辖的范围。埃及人和希腊人共同执掌行政权力,不过军队仍归马其顿人统辖。

在埃及期间,亚历山大自我形象的提升最有意思。他铭记喜瓦神托所的神性血缘的启示,坚信自己不仅与英雄赫拉克勒斯和阿喀琉斯同一,而且阿蒙神还是他的神性的父亲。同其他马其顿人不同,他是神的后裔。可是认"野蛮人"的神作父,其他马其顿人是无法接受的,这就导致后来他同马其顿族人的分裂。

公元前 331 年亚历山大里亚建城后不久,亚历山大离开埃及,寻找大流士三世决战。大流士三世提出将自己的长女嫁给亚历山大,割让幼发拉底河以西的全部土地,并支付赎金,赎回他的家族成员。亚历山大予以拒绝。公元前 331 年 10 月 1 日,大流士集结残余兵力与亚历山大在高加麦拉(Gaugamela,现伊拉克东北部)交战。大流士三世吸取过去的教训,根据自己的优势(骑兵)和弱势(步兵),选择在高加麦拉广阔的平原与马其顿对阵,而且使用带大镰刀的马车和大象扰乱马其顿的步兵。但是亚历山大的近卫骑兵"中心开花",直捣大流士中军。大流士战败,逃往伊朗高原东部,从此波斯帝国消失,取而代之的是新的亚细亚大王亚历山大。他连续夺取了巴比伦、苏萨(Susa)和帕斯波里(Persepolis)。对巴比伦,他采用埃及方案,与上层祭司调和,给巴比伦主神马尔杜克(Marduk)献祭,重建被波斯毁掉的庙宇,让已投降的巴比伦和苏萨总督维持原职。但是对波斯帝国的精神中心帕斯波里就另当别论了。

帕斯波里是波斯帝国的精神生活中心,波斯统治者的许多公共仪礼,如新年节日在这里举行。大流士一世以来,希腊使节晋见波斯王也在这里。所以在希腊人看来,帕斯城就代表波斯。波斯人自己也这样看。公元前 330 年 4 月亚历山大报复公元前 480 年波斯对雅典的破坏,烧毁了王宫。所有的非从战人员,包括奴隶、儿童、妇女和各种随军人员全都未免于难。20 世纪美国考古学者发掘了帕斯波里城和伊朗的最后一个国王的墓地,说明在被烧毁之前皇城的财富已被劫掠一空。亚历山大留下巴门尼奥的部队在伊卡丹诺(Echatano)驻守,确保东西交通,自己亲率大军追逐大流士三世。亚历山大本来打

算在大流士逃到现阿富汗国界的巴克特利亚(Bactria)之前同他议和,以免以后继续抵抗。但是不久传来消息,以柏修斯(Bessus)为首的总督们于公元前330年7月暗杀了大流士三世。而柏修斯已经逃往巴克特里亚,在那里自称薛西斯四世(Artaxerxes Ⅳ)。

大流士三世被害,改变了亚历山大远征的动因。以往的行动是报复过去波斯的倒行逆施,因而能为希腊人所认可,但不会获得波斯人的同情。这次给了亚历山大一个改变策略和身份的机会,他将大流士三世遗体运回波斯本土,予以厚葬。一个误传迅速传开:大流士托愿亚历山大为他报仇。亚历山大的这一策略立竿见影。波斯贵族甚至大流士家族的残余成员转向亚历山大。柏修斯失去支持,弑君的参与者为了洗清自己的罪责将柏修斯押解回来交给亚历山大,亚历山大转交给波斯人去审判和处死。

亚历山大越往东进军,就越充满神奇和浪漫的史诗般的色彩。传说,他像神话中的英雄,同非希腊族的阿玛琼(Amazon)皇后幽会。然而不幸的是他低估了东部伊朗的自然条件和民族关系,因而几乎耗尽了他几年来所获得的一切。东部伊朗各族同当地斯基泰(Scythian)各部落之间有着紧密的关系,他们群起抵抗。亚历山大力图沿雅克萨底河(Jaxartes,现阿富汗境内)建构一条索提安那(Sogdiana)与斯基泰之间的控制线。这一措施激起当地各族各部落共同的反抗,持续了三年之久。

亚历山大采取新的策略,他用希腊和马其顿官员置换了伊朗人总督,在那里驻扎了希腊雇佣兵。在索提安那和巴克特利亚建立军事殖民点,由老兵镇守。但是历经几年的长途跋涉和征战激起将士们甚至亚历山大统治层的不满、异议和怨恨。为了缓和矛盾和脱身伊朗,他开始任用伊朗人,甚至于公元前327年同颇有权势的索提安(Sogdian)贵族女儿罗珊涅(Roxane)结婚。这又引出一个新问题:皇后和继承人不是马其顿,也不是希腊人,而是波斯人(不过亚历山大自己的母亲也不是马其顿人,而是埃皮鲁斯人。他的仇敌曾经试图以混血儿血统为由否定他的王位的合法性)。亚历山大要他的部下都行波斯祭拜之礼,更加剧了朝廷内部的矛盾。历史上有两种评议,波斯史家认为:他这样做为的是让波斯承认他是阿蒙神的后代;普卢塔克认为是一种统治

东方臣民的手段。现代多数史家同意普卢塔克的见解。不管亚历山大的意图如何,他低估了王朝内部的抵制。他们能容忍任用波斯人担任官职,但无法认同波斯人的礼仪。双方矛盾扩大,第一个事件于公元前330年末出现。巴门尼奥(Parmenio)的儿子斐洛塔斯(Philotas,近卫军骑兵的首领)由于未及时向亚历山大报告有人阴谋刺杀他而被处死。他因而怀疑是其父的阴谋,暗杀了巴门尼奥。安提帕特(Antipater)的义子林塞斯梯(Lyncestis)也被亚历山大处死。

这些措施暂时抑制了朝廷中的怨恨,但是并不能消除不和。最具喜剧性的事件是曾经在格拉尼库斯救过亚历山大命的克莱托斯(Cleitas),于公元前328年秋被亚历山大醉杀。更为严重的是过了半年(公元前327年春),他差点被其侍卫所杀。在审判时,侍卫们表白,他们盼望马其顿摆脱亚历山大这个暴君。侍卫们多被处死。亚历山大的史官和侍卫们的指导教师卡利斯赛尼(Callisthenes 亚里士多德的外甥),由于公开反对引入波斯礼仪被拘禁,不久不明不白地身亡。

公元前327年秋,亚历山大占领了索提安那和巴克特里亚,但是付出了几年的惨重的代价。亚历山大重组了军队,他补充了大量的伊朗新兵。

同前线的恶变相呼应,亚历山大朝廷内同他关系密切的人如佩狄卡(Perdiccas)、克拉忒鲁(Craterus)、吕西马库(Lysimachus)和托勒密(Ptolemy)替代了些"老臣"。这些人在亚历山大死后的暴乱中起了关键性作用。

公元前327年秋亚历山大进入印度,他相信那里是可居住世界的尽头。因为希腊人、波斯人都认为印度就等于印度河流域(现巴基斯坦)。亚里士多德相信过了印度就是沙漠和海洋了。虽然大流士一世曾把印度整合到波斯帝国中,但早已成为过去。现在,亚历山大相信,狄奥尼索斯、赫拉克勒斯和传奇人物亚述王塞米拉姆(Semiramis)无法征服的地方,他能征服。亚历山大越过喀布尔(Khyber)于公元前327年冬到达印度河平原时,他遭到了激烈的抵抗。只是在塔希拉(Taxila),由于国王塔希琉斯(Taxiles)在中亚时得过亚历山大的帮助,所以欢迎亚历山大。塔希拉是印度宗教思想中心之一,在那里亚历山大遇到一群"裸体哲学家"、印度苦行僧。其中一位叫伽拉努斯(Calanus)的人

甚至参加了亚历山大的远征军。塔希琉斯要求亚历山大支持他对抗他的东部邻邦克什米尔的阿比萨勒(Abisares)以及波洛斯(Porus)。克什米尔的这个国家管辖着捷陇(Jhelum,现巴基斯坦境内)与克那普(Chenab 现巴、印交界)河之间全部领土。阿比萨勒臣服之后,公元前 326 年初发生了反波洛斯的战争即布克发拉之战。两军相会于希达佩斯(Hydaspes)河,即现在的杰赫勒姆。波洛斯沿江的东岸建立了一条坚固的防线,由他的步兵和 200 头大象防守。亚历山大最后突破防线。这是亚历山大东征的最后一战。但是令塔希琉斯不快的是,亚历山大赦免了波洛斯,不仅恢复了他的国家还允许他扩大了些土地,条件只是向亚历山大称臣。

亚历山大在希达佩斯河取胜后,部队继续越过旁遮普(Punjab)东进。当他到达希法西斯(Hyphasis)河即现今印度境内的毕雅斯河(Beas)时,危机来临了。无休止的秋雨使他的部队疲惫不堪。更可怕的是前面是拥有几千头军用大象的强国。稍有不慎可能全军覆灭。劳师袭远,兵家大忌。士兵们普遍厌战,至今史学家也不清楚,为什么亚历山大灭了波斯之后还要一意孤行,一味东征。亚历山大意识到后果严重,他决定回师印度河,在那里建立一支舰队。

公元前 326 年冬,亚历山大率部南进。公元前 325 年 7 月到达印度河口,在那里亚历山大祭拜圣父阿蒙神,然后航行至印度洋,献祭海神波赛冬,保佑他沿波斯湾回到巴比伦。

公元前 325 年 8 月末,亚历山大从印度回到波斯。他率部队通过格德罗西亚(Gedrosia,现巴基斯坦伊朗交界),目的是建立从印度河口沿印度洋北岸到波斯湾的补给线。亚历山大的舰队司令也是他的最好朋友之一涅阿尔卡(Nearchas),后来说亚历山大是想以此行动证明自己的能力超过亚述王塞米拉姆(Semiramis)和波斯的大居鲁士,因为他们的军队都葬送在格德罗西亚。亚历山大花了近两个月,损失惨重。8 千士兵及其家属随军人员中死亡几千才越过了格德罗西亚。所幸的是于公元前 325 年 12 月舰队安全到达了波斯湾。

亚历山大回到波斯后他的军事帝国骚乱不止。8 个马其顿籍和波斯籍的

总督和将军被放逐和处死。他的最老的朋友、王宝财政大臣哈巴路斯(Harpalus)带着从王室和六千名雇佣兵处搜刮来的大批财富,逃到雅典。史家认为,之所以发生动乱,历史上说是由于亚历山大本人一天天变坏了。近代学者认为原因很复杂。罗马史家科迪乌·鲁福(Curtius Rufus)认为,原因是他们误以为亚历山大回不来了,所以各自为自己的利益盘算。[①]

亚历山大不仅惩罚这些野心家,而且考虑如何防止再现类似事件。所有的总督必须解散雇佣兵,允许他们回家。据尼肯诺(Nicanor)说公元前 324 年有二万放逐者回希腊母邦。这些人恰恰是亚历山大死后希腊各城邦反抗的力量。

公元前 324 年亚历山大举行了大规模的征服印度庆典,官员和舰队被授予勋章。庆典的高潮是亚历山大自己和 90 个主要官员的婚礼。亚历山大自己除了罗珊涅外还娶了薛西斯三世和大流士三世的女儿。官员们都娶了高贵的波斯和米底亚妇女,一千名战士分到了战利品,也娶了亚洲妇女。但是好感很快就消散了。因为亚历山大招募了三万年轻的伊朗人,按马其顿的军制训练,企图以此替代跟随他多年征战的老兵。由于未能善待老兵,所以公元前 324 年秋,当他在俄庇斯(Opis)宣布遣散老兵、伤兵回家时发生了兵变。士兵们要求全体遣送回家,只留下他的阿蒙神父亲就行了。亚历山大再三申述,马其顿人才是他真正的"伙伴"后这一事件才得以平息。

然而,亚历山大自己的厄运终究来临了。公元前 324 年 11 月他最亲密的朋友赫淮史提翁(Hephaestion)暴饮而亡,亚历山大竟然处死赫氏的医生,并命令在巴比伦为之建立一座巨大的纪念塔。他宣称已得到阿蒙神的许可,要希腊各城邦追认赫淮史提翁为英雄,同时要希腊人把他当做神来崇拜。公元前 323 年春他到了巴比伦,接受了希腊和地中海其他民族的代表团的祝贺和祈求,并构思征服阿拉伯人的计划,因为他们从未派人来祝贺。但是公元前 323 年 5 月 29 日,他在一位官员的宴请后病倒了,发高烧,说谵语,两个星期后,即前 323 年 6 月逝世,年仅 33 岁。

---

① 参见彭麦罗依、帕斯坦、敦朗、罗伯兹:《古希腊政治社会和文化简史》,第 291 页。

亚历山大的整个征服计划是什么？为什么他要去征服这么广阔的地域？这是一个谜。因为他自己也没料到仅仅存活33年。据说，罗马帝国奥古斯都于公元前31年征服埃及结束了希腊化历史并于翌年设立行省后，他为亚历山大只考虑征服世界而不考虑如何统治这个帝国感到惊奇。① 历史恰是如此，他只想征服世界，为自己建立丰碑，显示他是宙斯、阿蒙神的儿子，是比阿喀琉斯、赫拉克勒斯、大流士还伟大的英雄，却始终拿不出一个统治这么广大地域的方案。如何统治或者说管理跨文化地域是一个新问题，往后可以看到，同样的课题也摆在罗马人面前。起初亚历山大只是简单地以为用希腊人、马其顿人替代波斯的官员就行了，而没有考虑到背后的文化、政治、社会差异及因而产生的民族国家心态和利益关系。进入埃及和巴比伦后他懂得需要任用当地官员，尊重当地风俗习惯，同时建立以亚历山大命名的一批城市或据点，驻扎希腊士兵与当地百姓交和。他还让地处西亚的希腊小城邦参与统治从地中海到印度广阔的领土。现实迫使他不断开拓自己的视野，采取适应跨文化语境的新措施。这样，在客观上亚历山大成了希腊、西亚、中亚领域第一位探索如何处理不同文化语境下民族、国家之间关系的历史人物。他还将希腊语定为这个“世界城邦”(Cosmopolis)的通用语言，希腊文化在这广阔地带得以传播。亚历山大把埃及人的最高神阿蒙等同于希腊人崇信的宙斯，他是阿蒙神的儿子，也就等于是宙斯的儿子。他任用当地官员，让他的部下与非希腊、非马其顿人通婚。这样，希腊人原有的“野蛮人”的观念从根本上被打破了。在这个广阔地域，发生了下面要说的历史上规模最大的各种文化之间的碰撞与融合，促进了环地中海文化圈的形成。

三 政制的“东方化”：君王与帝国

马其顿亚历山大是希腊古典时代的终结，又是希腊化时期的开端。

“希腊化(Hellenistic)”源自希腊文 hellenizo，意思是“I behave like a Greek”(我的行为举止像个希腊人)，“I adopt Greek ways”(我取希腊人生活方

① 参见彭麦罗依、帕斯坦、敦朗、罗伯兹:《古希腊政治社会和文化简史》，第293页。

式)或“I speak Greek”(我说希腊语)。19世纪中叶,德国史学家J.G.Droysen用这个词指称亚历山大东征以后希腊文化在非希腊世界传播的这一历史阶段。这个阶段从亚历山大东征之后,至马其顿在埃及的最后一个王朝(托勒密王朝)于公元前31年被罗马皇帝屋大维所灭,翌年改为行省,前后约三百年①。所以,“希腊化”不是当时就有的称号,而是后人用来指称马其顿统治希腊以后的“希腊世界”②,包括埃及、西亚、南意大利、西西里等希腊人足迹所及的地中海地域,甚至到印度交界。“希腊化”这一中译名称容易引起误会,以为这个地区政治、经济、文化、语言、风俗习惯各个方面都为希腊所“化”了。这个词确切说应是各种文化相互融会的“泛希腊”时期。由于亚历山大逝世后近三百年的历史纷繁复杂、犬牙交错,因此我们先概述这三百年历史,然后论述这三百年中以“泛希腊”为特征的地中海文化现象。

(一)希腊化时期的政治纷争与三国鼎立格局之形成

亚历山大突然逝世,波斯帝国也已消失,顿时出现了“权力真空”。亚历山大的妻子罗珊涅(Roxane)刚怀孕。他的家庭仅有心智缺陷的同父异母兄弟阿里忒努(Arrhidaeus)。亚历山大临死前把权力指环交给大臣佩狄卡(Perdiccas),希望他及其贴身侍卫以及佩狄卡的骑兵,辅佐未出生的孩子。但是,马其顿的步兵哗变,支持阿里忒努继位。最后达成妥协,如果罗珊涅生下的是男孩,就认他为王。后来果真是男孩,于是认这个小孩成为亚历山大四世,阿里忒努为腓力三世,二王并立,暂时避免了一场内乱。过了半个世纪,亚历山大帝国观念逐渐淡化。前280年最终形成了新的政治格局:马其顿王朝名义下三个王国即埃及的托勒密王国、西亚的塞琉古(Seleucids)王国、马其顿本土和北希腊的安提柯王国(Antigonids)。这样的局面维持了两个世纪。这两个世纪是用阴谋、屠杀、暗算、纷争谱写的,为使读者能深刻感受这个时期为什么关注个人的安宁,我们有必要描述这二百年历史。

1. 佩狄卡摄政

---

① 另一种说法是以公元前323年为起始年。公元前323、前322年亚历山大和亚里士多德相继逝世,意味着希腊古典时代的终结,希腊化的开始,将马其顿亚历山大东征看做一个过渡期。

② 参见格拉罕·雪莱:《后亚历山大的希腊世界:前323—前30年》,第1—2页。

佩狄卡放弃了亚历山大征服阿拉伯的计划，重新指派总督欧美内斯(Eumenes)任卡帕多西亚总督，托勒密为埃及总督，吕西马库(Lysimachus)为色雷斯总督，安那托利亚西部由绰号“独眼”的安提戈努(Antigonus)任总督。同时由安提帕特(Antipater，亚历山大的欧洲战区顾问)、克拉忒鲁(Craterus，亚历山大最有名的野战军司令)和佩狄卡本人共同执掌朝政。但是帝国东西部首先反叛，东部巴克特利亚属中亚，公元前 323 年 23000 希腊籍驻军哗变，向家乡进发。佩狄卡迫使他们返回驻地。但是以雅典为主的希腊本土又爆发反马其顿运动了。[①] 前 324 年返回希腊母邦的这批被流放的人是叛乱的主力。在公元前 323—前 322 年帖撒利的拉米亚(Lamia)战争中，安提帕特被希腊叛军包围，但是马其顿的西亚援军解救了安提帕特。公元前 322 年在帖撒利的克兰陇(Crannon)战斗中希腊叛军惨败。同时雅典舰队在阿谟戈斯(Amorgos)海战中遭到致命的创伤。雅典遇到严厉的惩罚，民主政制被取缔，德谟斯提尼自杀，其他的民主派领袖被处死。12000 雅典人失去公民资格，从此雅典由马其顿卫队控制。

东西两羽的叛乱刚平息，亚历山大旧部上层的内乱在西亚开场了。佩狄卡竭力控制亚洲的总督们，特别是弗里吉亚总督安提戈努。佩狄卡以安提戈努拒绝援助卡帕多西亚总督欧美内斯为由进攻独眼安提戈努。安提戈努逃到马其顿，并散布谣言，说是佩狄卡欲娶亚历山大妹妹克列奥帕达，背弃娶安提帕特女儿为妻的诺言，借此挑拨佩狄卡与安提帕特的关系。从此破坏了三人共同摄政的格局。这时埃及总督托勒密乘机煽动亚历山大部属反佩狄卡，说是佩狄卡破坏亚历山大在埃及的葬礼。佩狄卡忍受不了托勒密的挑战，于公元前 321 年出兵埃及。托勒密打开尼罗河堤坝的闸门，淹没了佩狄卡几千将士。部将们因失败而懊恼，托勒密收买部将并暗杀了佩狄卡。维系不到三年的三人摄政时代告终。

2. 群雄混战

---

① 关于 Bactria 军营反叛，参见 Diodorus XVII，99，5 以及 XVIII，7。本土反叛参见 XVIII，1—3；Pausanias，1，25.3—6；另参见 Austin《选编》第 44 页以下。

佩狄卡死后,三人摄政(Triparadeisus)重新调整了内部关系。安提帕特取代了佩狄卡的地位,托勒密和吕西马库维持原位。塞琉古为巴比伦总督,欧美内斯判为死刑,由安提戈努去处理。安提戈努统辖亚洲兵权。安提帕特带着腓力三世和亚历山大四世两个国王回到马其顿,他意识到"独眼"安提戈努已控制了亚洲和王室,而马其顿本土在他看来才是帝国中心,而且在那里他有势力。这个态势正好对安提戈努有利。他迅速控制了卡帕多西亚,处于死亡边缘的欧美内斯幸运逃脱,因为是时(前 319 年)安提帕特突然逝世。

不过新一轮的冲突又开始了。安提帕特的儿子卡姗得尔(Cassander)拒绝接受他父亲代表两位国王担任德尔斐神庙周边会议(Polyperchon)主席的角色。他认为现在该是终结名存实亡的王室制的时候了。他逃到安提戈努那里,参加安提戈努、托勒密、吕西马库联盟。这场斗争持续了三年,最后以亚欧王室事业和马其顿 Argead 王朝的解体而告终。亚历山大原配奥林皮娅维护他孩子亚历山大四世的地位,谋杀了腓力三世和皇后幼里迪丝(Eurydice)及同卡姗得尔结盟的异姓贵族。卡姗得尔报复了奥林皮娅,控制了亚历山大四世和马其顿。名义上他是代理亚历山大四世,实际上他成了马其顿的统治者,亚历山大四世和母亲罗珊涅已被监禁在安菲波里斯。

同样的命运落到亚洲的王室头上。欧美内斯逃脱了三年,公元前 316 年末他的卫士将他出卖给安提戈努,立即被安提戈努处死。安提戈努指派他的支持者盯住亚洲各位总督。塞琉古见势不妙,立即逃往埃及托勒密处避难。从此安提戈努控制亚洲的马其顿疆域,形成安提戈努与卡姗得尔的并立之势。

这种局面维持没多久,四方同盟内部就起哄了。公元前 315 年,同盟其他 3 人(卡姗得尔、托勒密、吕西马库)向安提戈努提出共享新占领的土地。安提戈努以其人之道还治其人之身,要求卡姗得尔承认希腊城邦的自由,企图以此获得希腊人的支持。但是安提戈努控制马其顿的条件根本不具备。公元前 312 年托勒密在伽什打败了安提戈努的儿子德米特利(Demetrius),帮助塞琉古恢复了在巴比伦的统治,并且煽动东部总督反叛。公元前 311 年安提戈努的东部、南部防线崩溃,安提戈努不得不同先前的盟友缔结和约。安提戈努承认控制亚历山大军事帝国计划失败。卡姗得尔仍然是欧洲地区军事领袖

(Strategos),安提戈努继续统领亚洲军务,托勒密、吕西马库维持原位。希腊城邦得以自由。

不过这仅仅是野心的安提戈努的一个策略,彼此都心知肚明,大家利用这短暂时机发展军事实力。公元前307年,安提戈努儿子德米特利以"给全希腊各城邦以自由"为借口侵入希腊,从卡姗得尔手中解放了雅典,并恢复了民主制。翌年他占领塞浦路斯,控制了萨拉米海湾,挫败了托勒密的救援船队,从此改变了政局。亚历山大的继承人拥戴德米特利为唯一代理人,这一消息传到叙利亚安提戈努的军队,士兵们拥护安提戈努父子为王,因而公开结束了腓力的Argead王朝。不到一年,卡姗得尔、吕西马库、托勒密也各自称王。公元前301年末,吕西马库和塞琉古在弗里吉亚中部伊帕苏(Ipsus)打败了安提戈努父子。安提戈努被塞琉古的大象踩死,德米特利逃亡,至此,群雄争霸局面结束。

3. 托勒密、塞琉古、马其顿安提柯三国鼎立格局之形成

安提戈努死后,他的政敌瓜分了亚洲占领区的领土。吕西马库接管安那托利亚北部,塞琉古除了巴比伦及叙利亚,还拥有安那托利亚南部沿海地区。两河流域(米索不达米亚)都落入他手中。公元前301年起这两个大国的决斗拉开了序幕。托勒密占领犹太、腓尼基和叙利亚南部,他同吕西马库结盟,托勒密许诺把女儿阿辛努依(Arsinoe)嫁给吕西马库,吕西马库将女儿嫁给托勒密的儿子即后来的托勒密二世。塞琉古也与恢复元气的"独眼"儿子德米特利结盟,德米特利号称"海上帝国",拥有父亲留下的舰队,并控制了爱琴海。新一轮战争一触即发。不过,双方都还没准备充分,暂时平静了10年。吕西马库忙于革塔(Getae)的战争,建立或重建安那托利亚沿岸(包括爱菲斯)诸城市。托勒密改革埃及的管理。塞琉古在叙利亚建立许多城市和军事据点,并且定都安提阿(Antioch),10年的稳定造成一种和平的假象,当时成千上万希腊移民迁往埃及和西亚,所以新城市日趋繁荣昌盛。不过很快幻想破灭了。

德米特利为了改变无陆地基地的缺陷,于公元前294年强占卡姗得尔儿子们的封地,企图以此为跳板进入小亚细亚。但是吕西马库和埃皮鲁斯王皮尔鲁(Pyrrhus)抢先一步入侵马其顿,迫使德米特利于公元前286年未作充分准

备的情况下,贸然进攻小亚细亚,结果损兵折将,只好投降塞琉古,被囚禁于首都附近,度过了他一生的最后几年。

公元前281年初塞琉古为了争夺色雷斯于科卢佩底(Corupedium,乌鸦地)向吕西马库开战。吕西马库战死,塞琉古控制了亚历山大当年亚洲的占领地域。但是好景不长,塞琉古被托勒密流放的一个儿子,外号"雷击"的喀瑙鲁(Ceraunus)暗杀了。喀瑙鲁于公元前279年保卫马其顿,抵抗公元前4世纪初从西欧迁移到这里的高卢人,战死沙场。高卢人对马其顿、北希腊和安那托利亚的威胁是短暂的。在德尔斐和北希腊,他们被埃托利亚联盟(西北希腊城邦联盟)和德米特利的儿子安提戈努·戈诺塔斯(Antigonus Gonutas)打败。从此,戈诺塔斯控制了马其顿本土,形成托勒密、塞琉古和马其顿本土三个王国并立的局面。其中,埃及的托勒密相对而言,内部较为安定,内部仅有公元前206—前185年忒拜特(Thebaid)在埃及的反叛。外部主要是同塞琉古王朝,因婚嫁与继承人关系或利益之争,引发前后共六次"叙利亚战争",公元前276—前274年塞琉古王朝继承人安提俄库(Antiochus Ⅰ)发动争夺艾比尔涅里(Ebirneri)行省的战争;公元前260—前253第二次叙利亚战争;公元前246—前241年第三次叙利亚战争;公元前219—前217年第四次叙利亚战争,安提俄库三世败于托勒密三世;公元前202—前200年第五次叙利亚战争,安提俄库三世从托勒密手中取得Coele Syria;公元前170—前168年第六次叙利亚战争,安提俄库四世爱比芳流(Epiphaius)二度进入埃及。① 奥斯汀的《从亚历山大至罗马征服时期希腊化世界资料选》附有年表和三个帝国的王朝更迭表(见该书第460—466页)。

三个帝国中极不安份的就是塞琉古。现存伊拉克博物馆有一块"巴比伦尼亚列王纪"记载亚历山大起始的各王统治年限,塞琉古死后由他儿子(塞琉古二世至五世)及他的兄弟后裔安提俄库一世(前281—前261年)到安提俄库九世更迭执政。② 安提俄库好战,几次叙利亚战争都由他的家族挑起,耗尽

① 参见 Austin, §141(pp.240—241);§186、§270;§182(pp.220—222);§148、§149、§224、§225;§167;§164、§165。

② 参见 Austin, §138(pp.236—237)。

了资源,公元前192—前188年罗马发动叙利亚战争,控制了西亚。以马其顿本土为主的马其顿王国最为动荡不安,它一直面临三种矛盾:一是同希腊本土的矛盾;二是同周边民族及从中欧、西欧迁徙来的高卢人、凯尔特人(Celt)的冲突,尤其是面临罗马的威胁;三是内部"独眼"安提戈努后裔及原马其顿王朝腓力后裔两种势力的矛盾。王朝妻室后裔于公元前294—前288年统治马其顿。之后是安提戈努二世(前253—前239年)、腓力五世(前221—前179年在位)、培尔塞乌斯(Perseus,腓力五世儿子,前179—前168年在位)。

公元前214—前205年、前200—前197年、前171—前168年罗马发动了三次马其顿战争。公元前168年马其顿成为罗马行省。公元前146年希腊正式成为罗马行省。公元前30年屋大维灭了托勒密王朝,翌年将埃及变为罗马行省。从此希腊化历史阶段宣告终结。

(二)罗马对环地中海的统治

《剑桥古代史》新版第7卷第2册主要研究早期罗马(含王政时代与共和早期)的历史。关于早期罗马的历史,除了地下少量出土文物外,仅有残缺不全的或孤立的记载。这就是希腊、罗马、伊特拉里亚和迦太基史家的记载。迦太基人的记述来于希腊的波利比乌斯(Polybius),所以实际上是三家。这三家之中,首推希腊。作为史的记述,第一位是诞生于伯罗奔尼撒半岛的波利比乌斯(约生于前200年左右,《剑桥古代史》记载是前210/200年,《洛布古典丛书》译者说是前208年),但是四十卷书仅存六卷及第六卷的部分,正是这卷记述了早期罗马。西塞罗在《论共和》(11. 1—63)中高度评价了他关于共和体制为最佳政制的论述。第二位是生在西西里岛的狄奥多罗(Diodorus Siculus),也有四十卷,仅存十五卷,讲述公元前486—前302年一段历史。第三位是哈里卡纳的狄奥尼修(Dionysius of Halicanassus,约生于前60年),他花了22年收集史料,撰写了二十卷的《古代罗马》(*Roman Antiguities*),剩存十一卷(至前444年为止的历史),其他九卷有残篇。他同时又是个修辞学家,而且懂哲学。他可能受波利比乌斯的影响,也认为罗马的政制是君主制、贵族制和民主制的综合。第四位是普卢塔克,约公元46年出生于中部希腊,他的《希腊罗马名人传》,收集了罗马始祖罗慕洛的资料。他的《罗马诸疑题》(*Roman Questions*)保

留了前人的许多传说和早期罗马宗教的问题。公元3世纪早期的卡西乌·狄奥(Cassius Dio)及12世纪的扎纳罗斯(Zanaros)引用了这些材料。

罗马的历史编纂学(historiography)始于公元前3世纪末,在此之前仅有口传史诗。书写形式的史诗始见于公元前3世纪末、前2世纪初恩尼乌(Ennius)的《编年史》(*Chronicle*,*Annales*)共18卷。开首三卷是关于特洛伊英雄艾尼阿斯(Aeneas)的传奇和王政及关于早期共和制和个人的英雄美德的。这些对后来的罗马有深刻的影响。法比乌·皮克托(Fabius Pictor)。公元前216年他作为官方代表朝圣德尔斐神庙。他也用希腊文写作,记述早期罗马的传说及他所处时代的第二次布匿战争(Second Punic War)。在他之后就是辛西乌·阿里门托(L.Cincius Alimentus)和另一位佚名者写的《罗马王国》(*Res Romanas*)记述早期共和制。

元老院元老卡图(M.Porcius Cato,the elder,前234—前149年)第一个用拉丁文撰史,共五卷。前三卷研究罗马城和其他城市的建立,后两卷研究同迦太基的战争,下限为公元前167年。他的特点是关注发掘原始文献,提供了阿里奇亚(Aricia)献祭时拉丁各共同体的名单。

此后有一个世纪,罗马没有出过有名的史学家,直至公元前1世纪涌现出4位史家,很可惜仅留下些残篇,这4人就是格劳底乌·夸里嘎利(Q.Claudius Quadri Garius)、利肯努·玛克尔(C.Licinius Macer)、瓦力里乌·安梯阿(Valerius Antias)以及艾利乌·图伯罗(Q.Aelius Tubero)。唯一留下史料的就是生活在世纪之交的李维(Titus Livius,前59—17年,另一说法是前64—12年),他出生于意大利北部,他受罗马皇帝屋大维和后来的皇帝格劳底乌(Claudius)的鼓励,撰写了罗马起源至公元前9年奥古斯都为止的大部头历史书,计142卷,仅存第1——10、第21——45卷及一些残卷。[①]

上面提到的这些资料,《洛布古典丛书》希—英和拉—英两个系列多已收录。狄龙和卡兰德编的《史料》第1章收录了上述提到的许多残篇。我们不可能

① 以上关于早期罗马的材料见《剑桥古代史》第7卷,第2分册,第1—9页;狄龙和卡兰德编:《从早期共和至暗杀恺撒的古代罗马史料》,第1章“早期共和罗马:前507—前264年”。

去阅读这么多史料,这里仅依据《剑桥古代史》和有关史料汇编,对罗马政制的转换作一简略的介绍。

罗马经历了王政、共和和帝国三个历史阶段。根据前面提到的 Ennius 史诗,约公元前 1100 年,一支印欧语移民(神话传说中的特洛伊英雄 Aeneas)进入拉丁姆平原。此后的几百年,即从青铜时代晚期至铁器时代早期,从台伯河(Tibur)至拉丁姆平原的拉丁民族处于部落制向王政过渡期。公元前 753 年左右,神话式人物、母狼喂养长大的罗慕洛建罗马城,开始了由王政向共和的过渡。罗马的社会组织是由一个部落(Tribes)含有 10 个胞族叫库里亚(Curiae),每个胞族由 10 个氏族(gentes)组成。从罗慕洛(Romonus)建城至公元前 509 年共和元年,发生了影响以后历史的三个重要变化。第一是拉丁族和当地萨宾族(Sabines)联盟,互相婚嫁,两族打破血缘关系共融于一个库里亚之中。形成父权制的三个部落,包括 30 个胞族库里亚,300 个氏族的社会组织。[①] 第二是家庭和私有财产观念的形成,开始向奴隶制过渡。家庭包含父子、夫妻、主奴三种关系,男性家长拥有法律规定的家庭的最高权力。这同希腊不同,雅典和斯巴达尽管政制不同,但是它们突出的是城邦与公民的关系。家庭如同亚里士多德所说,仅仅承担人口繁殖和日常生活两种功能。而罗马突出家庭的地位。家长拥有国家授予的家长特权叫 Patriapotestas,家庭实施祖传的严肃(Gravitas)、虔敬(Pietas)、质朴(Simplicita)和勇敢四品德教育。显赫家庭在罗马一千多年历史上都有重要地位。家庭之首通过教育、宗教崇拜和管理等手段,维护祖先传统、荣誉和尊严,将罗马的家族传统一代代传下去。后裔们以祖上家庭的业绩为荣。第三是体现君主制、贵族制、民主制相混合的共和制形成,而且与军事组织、宗教生活与家庭观念相结合。希腊王政时代国王叫 Basileus,罗马叫 Rex,但是罗马王政时代的首领 Rex 兼有司祭职权,叫 Rex Sacrorum。[②] 相应地,宗教上突出了朱庇特的至上地位。在萨宾联盟时期的模式是主神朱庇特之下二神并立,即朱庇特—战神 Mars 和奎里努斯

---

① 参见《剑桥古代史》第 7 卷,第 2 册,第 65—66、103 页。

② 详见《剑桥古代史》第 7 卷,第 2 册第 3 章,第 6 节:"社会、政治和宗教之结构"。

(Quirinalis,萨宾部落神)正好同一个罗马之下两大部落联盟相呼应。之后罗马也信奉伊特拉里亚神灵体系。朱庇特(Juppiter)—朱诺(Juno)—米涅瓦(Minerva)分别代表众神之首、家庭与婚姻女神、工艺与智慧女神。

公元前509年共和之初,由选举产生两位一年一任的执政官代替国王。之后塞维·图里乌斯(Servius Turius)改革限制了贵族垄断地位。图里乌斯按财产划分公民等级,按等级组成百人队中,以百人队为单位投票建立百人队取代胞族组织的库里亚。执政官的选举不再由贵族控制的库里亚选举产生,而是由百人队大会来选举。百人队还有权决定国家大事。同梭伦改革一样:贵族仍居统治地位,因为193个百人队中,贵族等级占了98个,平民等级才占95席。平民与贵族斗争的结果是平民有权自选保民官,它位于执政官之下,却有否决权,平民开始建立平民大会。由于它是按部落(Tribe,特里布)选区组成,所以又称特里布大会,即部落联盟全体平民大会。公元前451—前450年制定了《十二铜表法》(*Twelve Tables*),其中包括家法、婚姻法、离婚法、对人身和财产的侵犯的制裁、遗产继承法、财产所有权,以及债务、奴隶、债务奴等①,李维称《十二铜表法》是罗马"所有公共法和民法的来源"(Livy,3,34,6)。公元前445年卡努尤斯(Gaius Canuleius)法案规定,允许平民与贵族通婚。公元前367年吕锡尼—绥克斯都(Licintio-Sixtian)法案规定每两位执政官中必须有一人为平民,并且限制占有公地的最高额。公元前326年彼提留(Poetlies)法案明令禁止债务奴。公元前287年霍腾西阿(Hortensius)法案规定平民大会为最高立法机关,元老院也必须服从。从此形成了波利比乌所称赞的贵族制、君主制、民主制混合的最好政制。

罗马正是依靠这个政制,扩大了统治基础,使广大平民在战场上愿意拼命,同时还由于罗马家庭教育、宗教观念以及罗马军队方阵的组织形式,因而所向无敌。它控制全意大利后,又将同样的制度和措施推广到环地中海世界,不断扩大有公民权的公民队伍,而且尊重体现各民族精神的神灵体系,所以越战越强。通过前面提到的三次布匿战争、三次马其顿战争和叙利亚战争,最后

① 参见狄龙和卡兰德编:《从早期共和至暗杀凯撒的古代罗马》(文献汇编),第27—33页。

把地中海变为它的内海。屡建战功的统帅拥有无上的权力,这样,经过庞培、克拉苏、苏拉、恺撒、屋大维之手,罗马共和国在公元前1世纪末最后转化为罗马帝国。

四 地中海世界的文化交融

"希腊化"时期的希腊文化,用现代的语言说就是强势文化,希腊语拥有话语霸权的地位。但是当时的西亚文化与埃及文化源远流长,根深叶茂,毫不示弱,而希腊本土又处于晚期的城邦制衰落期,不愿与奴隶为伍的穷困公民宁愿充当波斯的雇佣兵,亚历山大击败波斯之后,更愿意到东方"淘金"谋生。因此,发生了历史上第一次规模广阔的长达几百年的文化反哺现象,影响希腊本土的文化,甚至于经济与政治。这种跨文化交融在晚期希腊和罗马帝国的哲学与宗教中表现最为突出。

希腊人、马其顿人主政西亚和埃及后,按希腊城邦方式建立城市与据点,将希腊的政制、政治伦理、文学艺术、宗教哲学推广到新疆域。同时又崇敬当地的神灵体系,任用当地官员,将东方和埃及的政制体制融入希腊政制之中,这些新的质素反过来又影响到希腊本土,加速了城邦向行省的过渡。

亚历山大在西亚、中亚、印度河畔及埃及建立了一批城市和据点,到底有多少说法不一。因为都以亚历山大命名。"据点"和"城市"难以截然公开,历史上留有痕迹的有十多个。《牛津古典辞典》(第三版)提到7个,其中6个为亚历山大所建(见第61—62页)。诗人色奥克利特(Theocritus)说在埃及托勒密一世执政时有30个城市,他在颂词中歌颂托勒密二世:

> 无数的国家,数不清的民族,借您宙斯之子的雨露成长,300个城市拔地而起,还有那3000个,30000个,二倍、三倍的村落(注:狄奥多罗说托勒密一世时有18000个大村庄和城市,托勒密二世时有30000个),您开辟了疆土:腓尼基、阿拉比亚、叙利亚、利比亚,还有那黑皮肤的埃塞俄比亚。您给所有的旁菲里亚人(Pamphylians)、西里西亚人、尼西亚人,好战的加利亚人(Carians)、基克拉迪群岛人(Cyclades)带来秩序,因为您就是那些安稳地航行于大海的完美的大船。所有的大海、陆地和咆哮的江

河,都受托勒密的统治。您的财源滚滚,从各方流入您的王廷。①

《希腊化世界导读》发表了理查德·毕劳(Richard Billows)的《城市》(Cties)一文,专门论述希腊化时期亚历山大及其后继人在统治区建立城市的问题。该文作者毕劳说:

> 研究希腊城邦的学者大都倾向于以希腊化前夕为城邦史的终点,以为希腊化帝国的创立结束了宏伟的城邦时代。事实正好相反。希腊化时代在许多方面是希腊城邦戏剧性增长的最重要时期。从地域上说,几百个新城市拔地而起,从地中海沿岸直到现在的阿富汗和巴基斯坦。沿途不仅有大批城市覆盖广阔地域,而且城市的大小在希腊化时期也增加了。古典时代最大的城市莫过于雅典和叙拉古,其人口按程序一百百增加,增至25万人为限,或者说包括周边领土的人口在内达1/4百万人。但是,许多希腊化的城市比雅典、叙拉古大许多。如安提阿(Antioch on the Orontes)和底格里斯河的塞琉古都达到50万人。埃及的亚历山大里亚甚至达到100万。②
>
> 除了纯粹的数量和大小,还应该考虑都市发展的智力水平:包括物质条件、文化和城市内的接合和联系,在希腊化时期都比以往精致得多。就城邦文化这一项而言,最显著的是通行于希腊化世界的某些统一机构和规范的扩大。其中特别是在多立斯方言、埃俄利亚方言和伊奥尼亚方言等基础上形成的希腊化世界的通用语言(Koine dialect)在所有希腊城市中通行了。最值得一书的是,通用语言是古典时代雅典的阿堤卡方言的少许的变形。③

作者(毕劳)说同语言一样,其他文化形式也如此。希腊化时期的城市都以古典时期的雅典为典范。阿堤卡的悲剧处处受到羡慕和赞扬,一个个城市都以民主制为荣,以伊索克拉底的修辞学为形式的高等教育成了标准的希腊

① 奥斯汀:《从亚历山大到罗马征服时期的希腊化世界原始资料译文选》,第357页。参见2006年修订版,第449页注3,编者认为具体数目不可靠。

② 安得烈·爱尔斯金主编:《希腊化世界导读》,第196页。

③ 安得烈·爱尔斯金主编:《希腊化世界导读》,第196页。

化高等教育。同样,关于城市的建设和行政机构,如同狄奥·赫里梭通(Dio Chrysostom Oratio,48,9)和鲍桑尼亚(10.4.1)所说,成了新城市建设的图纸。环绕城市的城墙,标志性的市场、戏台、运动场、长廊、喷泉、议事会或者是市政厅,以及相应的官员的设置:agoranomos(市场监视员)、gymnasiarchos(体育场主管)、amphodarchai(街道主管)、astynomoi(城市守卫)等等。此外,还有许多规范个人与城邦,城邦与城邦之间的条例。这些条例和规范在希腊化时期备受关注,其原因可能同前4世纪希腊本土的城邦纷争的教训有关。作者分城市位置与大小,城市建设方案与设施,城市生活与都市文化三个方面,介绍希腊至罗马帝国时期西亚的城市,并附有以弗所(又译爱斐斯)、帕伽马城市布局图。①

塞琉古和托勒密王朝继续推进希腊化,使希腊语成为通用语言。希腊的平民及各种职业者,都可以到西亚和埃及活动,建立自己的基地。正是在这个背景下,晚期柏拉图学园、新柏拉图主义和斯多亚学派都在这些地区建立自己的学派或活动点,至少都到这些地区游历和传播自己的学说。帕伽马和亚历山大里亚正是在这个语境下成为文化中心之一的。根据斯特拉波的记载,帕伽马不仅是小亚(现土耳其境内)一个有名城市,而且非常富有,那里原来是吕西马库的财库,达9000塔兰特。经过吕西马库、塞琉古、托勒密一番争夺后,塞俄姆(Tleum)的菲勒忒幼(Philetaeus)的后裔打败塞琉古,建立了自己的城市和阿塔里王朝(Attalids),其后裔与罗马结盟抵制周边的侵略,稳定了一百多年(前283—前129年)。② 公元前197—前160年欧美内斯二世(Eumnres Ⅱ)统治期间扩建了城市,建立了仅次于亚历山大里亚的大图书馆,许多学者云集于此,后因战乱和书写材料纸草短缺而衰落。

历史上流芳百世的另一个城市,即地处埃及的亚历山大里亚。"rea",即科普特语"城"的意思,意为"亚历山大城"。这是公元前331年4月7日亚历

---

① 参见安得烈·爱尔斯金主编:《希腊化世界导读》,第197—214页。本书收录了伊丽莎白·科斯密塔图(Elizabath Kosmetatou)的论文"The Attalids of Pergamon",内附帕伽马的城市图。

② 参见奥斯汀编:《从亚历山大到罗马征服时期的希腊化世界原始资料译文选》第六篇"阿塔里的帕伽马"及书后的附录朝代表(第461页);斯特拉波:《地理学》第8卷,第4章第1—2节。

山大亲自选址建立的。[①] 亚历山大逝世后葬于此地。托勒密一世、二世、三世都致力于城市建设和文化设施,使之成为希腊化时期最光彩夺目的大城市和文化中心。亚历山大里亚是一个典型的以希腊、犹太、埃及人为主的多种族、多元文化的汇聚中心。托勒密二世建立的法罗斯(Pharos)灯塔,高 400 英尺,塔顶是救世主宙斯的雕像,它是进出亚历山大里亚的航标。托勒密二世和后继人建立了当时最为宏伟的图书馆和博物馆,这是世界史上第一个博物馆。博物馆之所以叫"Museum",因为这是献给希腊九位艺术女神缪斯(Muse)的。政府资助杰出学者,提供住宿、餐饮、研究室、纸草等工作和书写条件以及娱乐场所。托勒密一世还在 Phalerum(雅典港口名)的德米特利的赞助下,让博物馆的学者们建立储藏各类希腊著述的图书馆,据说多达 70 万卷纸草(papyrus rolls)。[②] 托勒密二世发动 72 位犹太学者将《旧约》在 72 天内译为希腊文,即所谓"七十二子书"(Septuagint),相传托勒密三世还指使人盗窃雅典三大悲剧家的作品原件,藏于亚历山大里亚图书馆。学者兼诗人卡利马库(Callimachus)编纂了图书馆藏书目录,计 120 册。[③] 罗马统治时期西亚与埃及的经济、文化和城市建设继续发展,特别是罗马一向注重海陆交通要道的建设。因此亚历山大里亚不仅保持了其文化地位,而且提高了其经济地位。

作为哲学史绪论中的部分,我们不可能对这个时期的历史、经济、社会制度作详尽的考证或论述。我们的目标是更正一个后人的误会,以为希腊化时期城邦制衰落,因而城市也凋谢了。我们认为必须将作为国家制度的城邦(city state)与经济社会范畴的城市及其管理相区别。现有资料证明,作为城市建设和管理,希腊化和罗马时期有重大的发展。希腊化时期城市建筑的布

---

① 由于埃及和马其顿历法计算的差异,当代有的学者提出异议,见罗吉尔·伯格奈尔:《希腊化和罗马时期的埃及:文献与研究》第四篇"关于亚历山大里亚奠基的日期"及附录一。

② 穆罕默德·卡尼(Mohammed Abd-EL-Ghani)在《亚历山大里亚与中期埃及》一文中,认为这些说法出自伪阿里斯忒(Pseudo-Aristeas)。他是假托公元前 3 世纪的阿里斯忒著述的,可靠性值得怀疑(参见哈里斯、乔瓦尼编:《埃及与希腊之间的亚历山大里亚》,第 161—178 页);柏格奈尔:《希腊化和罗马时期的埃及:资料与研究》第九篇论文《亚历山大里亚:图书馆之梦》等,列举了古代各种记载。

③ 参见彭麦罗依、帕斯坦、敦朗、罗伯兹:《古希腊政治、社会与文化简史》,第 310—311 页。

局和市场管理,供排水系统的铺设和管理,城市会场、市场、剧院、体育场、寺庙等的建设都受希腊本土影响。新建城市不仅仿效希腊本土,而且像亚历山大里亚、帕伽马都大有改进。作为国家制度的希腊式城邦的确过时了,在西亚、埃及乃至印度河和波斯领地,城市都受亚历山大及后继人各国君主管辖,城市已失去了国家的功能,只是在帕伽马等个别城市,在一个时期内城市也就是国家,这种情况下城市的管理机构才具有国家的功能。但是即使像帕伽马也是同塞琉古一样实行君主式统治。

现在的问题是希腊本土。

在希腊本土不论是民主制典范的雅典还是贵族制的斯巴达,公元前 4 世纪开始,作为国家制度的城邦就走向衰落,其标志是维系公民与城邦关系的政制、法律、伦理、习俗以及宗教观念日趋解体。城邦运作机制由于生产破坏(雅典的劳立温银矿停产了几十年),贫富分化而失灵。公民不热心于与己无关又无益的公共事务,宁愿流落街头或做雇佣兵。城邦的统治权落入少数要权术的野心家手里。但是希腊人的城邦观念顽固不化。这么多城邦,从未有人想要打破城邦或小国寡民体制。虽有过多次联盟,然而盟国是独立小国,盟主也不过是霸主,而不是统一国家的国王。直到公元前 146 年希腊正式成为罗马的一个行省,希腊人还是念念不忘其城邦制。生活在这个时期的波利比乌斯写了四十卷历史,就是这么总结希腊历史的,认为罗马的胜利在于实行了君主制、贵族制、民主制相调和的共和制,而希腊人偏执一端,导致内部的分裂。

但是在希腊化和罗马统治时期,希腊本土许多城市的建设和管理,希腊的经济与贸易还是间断性地发展的。被腓力和亚历山大毁掉的城邦,如底比斯、安菲波里很快复原了。奴隶制的经营规模一般都大于古典时代。雅典作为城邦国家是衰落了,但是作为贸易中心的雅典和拜里厄斯港却经久不衰。

至于斯巴达,保罗·卡特利奇(Paul Cartledge)和安东尼·兹鲍霍斯(Antony Spawforth)撰写了《双城记:希腊化的斯巴达与罗马式的斯巴达》(*Hellenistic and Roman Sparta:A Tale of Two Cities*),分为上下两篇,分别考查了两个历史时段的斯巴达。在希腊化时期斯巴达从上到下顽强地抵制变革,维护

莱喀古士的立法。尽管9千份地农民已产生两极分化,但是维护祖宗立法,抵御外力的侵袭,这股势力相当顽强。作为罗马行省的一部分后,政治体制被罗马人彻底破坏了。斯巴达慢慢融入到罗马的“世界公民”之中,同时在经济上形成一个富有的上层特权阶层,即所谓 protoi 或称 primores viri(英译 leading men,领导层)。他们的财富达40万—100万 Sesterces(货币单位)。另一批地位显赫人物叫 eugeneia,即出身高贵的地方势力。这批“地头蛇”也有钱有势。公元前2世纪开始斯巴达人也介入对外贸易,出现在地中海域,因此斯巴达人已不是昔日的斯巴达人了。①

希腊化和罗马时期最引人注目的是文化的融会。希腊文化包括哲学、文学、艺术的影响扩展到整个地中海域乃至中亚现巴基斯坦、印度、阿富汗一带。各派哲学家活跃于埃及与西亚。

同时,西亚和埃及的宗教,主要是诺斯替(Gnostic)、波斯教(Zarathustra)、摩尼教和诺斯底以及星相学、灾异学、巫术等传到希腊和罗马本土,关于这个问题本书各编中有具体论述。这里要说明的一个问题是:为什么在希腊罗马这个号称发达文明的地方,这些宗教巫术颇有影响。除了社会处境变迁外,另一个原因是早期和古典时期哲学一般都停留在学派内部。传统的神人同形同性观念和宗教礼仪在普通公民中处于绝对的统治地位。伯罗奔尼撒战争中,雅典人竟然以破坏家神的罪名不顾关系城邦命运的战争胜败,将远征西西里的主帅召回受审,致使远征军全军覆灭。仅此一例,足以说明普通百姓的原始宗教观念何等顽固。因此,源自东方的各种迷信邪说和宗教信仰传到希腊罗马,在当时的处境下自然受到普遍的欢迎。这样,希腊文化的传播同东方文化的反哺,二者相汇合,形成了这时环地中海的共同文化。下面谈到的希腊化和罗马帝国时期的哲学的转向和特点,也就是在本绪论前二节的语境下发生的。

---

① 参见《双城记:希腊化的斯巴达与罗马式的斯巴达》第二部分,第2章“地方政府(二):社会经济基础”,第160—162、172—173页。

第三节　晚期希腊哲学的转向与特征

关于晚期希腊哲学各个学派自身各种理论之间的关系以及各学派之间的关系和影响,我们在各编及小结中加以论述,这里只是就整个晚期希腊哲学的共同特征及其演化的轨迹,作一导读性的概括,以便读者阅读、审核、评论本书本卷时了解作者在各编文字的背后,究竟还想说些什么,传递些什么信息。希腊先哲们早就悟出,见诸文字的东西与言说主体想表述的东西之间有一个topos(距离、空间,已表述的和未表述的之间,或想表述而言犹未尽之间的"意域"或"思想内涵的差距"),要把这个"空间"或"差距"补上,可不像物理空间及差距一样,难度是很大的。即使像海德格尔,一辈子思索"sein"("be")的问题,至死也还是"言犹未尽"。所以,我们这里仅是提出些问题,谈些我们的想法。若能起到启迪后人思考的作用,就算达到了目的。

一　从"为什么"、"是什么"转向"为了什么"①

《希腊哲学史》前三卷业已证明,早期希腊哲学家还未能从"essence"(本质)或"本体"(ousia)的根本差异上区分人与动物、自然与社会,仅有人为而成的"techne"与天然形成的"physis"的区分。当他们从哲学层面思考"真"(aletheia)时,是在"真"与"假"、"真理"与"意见"(doxa)层面上考察。"真"与"错"、"真"与"善"(好,arete)虽已进入他们的"Sophia"(哲学沉思)的context(关联域),但未能成为思考的中心项。他们的思维大体上是"本原——生灭原理——万物成因"这样的模式。巴门尼德首先发难,对这种自然哲学质疑,意识到还有更高一层次的"形而上"的哲理。但是哲学思想的发展不可能是直线式的,历史将柏拉图、亚里士多德、普罗提诺安排在巴门尼德之后几代、几

① 如何概括晚期希腊哲学的一般特征和去向,是一个有争议的问题,本节曾作为论文在《哲学研究》(2007年第3期)发表,以便引起重视,发表不同意见。这里作了些修改。

十代。当时有条件回应巴门尼德问题的是另一种自然哲学,即同巴门尼德之前生成论的自然哲学不同的物质结构论的自然哲学,其具体形态就是恩培多克勒、阿那克萨戈拉和原子论。当然这是个进步,若没有结构论的自然哲学和亚里士多德区分第一、第二哲学基础上的自然哲学原理,也就难有后来的以科学形态出现的实证科学和依托实证科学的自然哲学,或者说第三种形态的近代自然哲学。然而配称哲学意义上的"形而上学"仅有对自然的沉思是形成不了的,它必须又是对社会、人及人神关系的"沉思"的结果。公元前5世纪后半叶的智者运动和苏格拉底开创了希腊哲学从自然到社会与人,从天上回到人间,进入城邦与家庭的转向。① 柏拉图通过哲人与俗世各种人物的对话,探讨了体现社会、政治、伦理、法律各个领域规范的"本质"(eidos、型、相),最后回到神—人—自然的创世论上。顺便说一句,《蒂迈欧篇》的意义和地位是创世论,而不仅仅是自然哲学。柏拉图没有回答好这一论题,几百年后的普罗提诺作了补述和发挥。② 柏拉图涉及许多社会问题和道德规范,但是总的趋向是通过对话探求对象的"是什么"(eidos,idea)和成因。

亚里士多德建立了哲学意义的、具有完备理论形态的"形而上学"。他关注的中心始终是"是什么"与"为什么",其理论柜架的中心项就是 ousia 与 aitia,即"本体"与"原因"。依靠对 einai(to be)自身的考察和三种本体的区分与认知,克服了巴门尼德的 Being 与 Non-Being,alethiea 与 doxa 的僵硬的对立;依靠对 sophia 与 phronesis(prudence、pratical wisdom、慎择、实践理性)的论断,解决了理论知识与实践知识的关系。他发挥柏拉图关于 psyche(灵魂)的双重结构和认知功能的见解,建立了感觉、推理的理性、沉思的理性的三阶认知,并区分理性范畴内的逻辑论证与神思(nous、心智的直观),从而完成了希腊最为完备的、包罗万象的哲学体系。

不过,如此完备的、充满智慧的知识大厦随着亚里士多德的离世顷刻倒塌

---

① 参见本书第二卷绪论第四节。

② 关于这个问题,2007年刚出版的 *Proclus Commentary on Plato's Timaeus* (Edited and Translation by Harold Tarrant, Combridge.U.P.)做了很出色的评注和论述,迄今仅出版了编注的第1、3卷,第2卷尚未出版。

了。亚里士多德在雅典兴办吕克昂学院,以及他在亚历山大死后的一年离开雅典,不久就离开了人世,其著作据说也遇到不幸,这个事实掩盖了亚氏学说在希腊化时期衰落的深层次的原因。我们在上一节说过,雅典对马其顿的反叛很快被平息。之后雅典基本上在马其顿势力的控制之下。吕克昂学院完全有复兴和发扬光大的外部条件。为什么它还是一蹶不振,让斯多亚、伊壁鸠鲁和怀疑派占了上风呢?也不能说是弟子无能。其实塞奥弗拉斯特、欧德谟斯等及其后继人还是很有才干的,我们在下一节晚期希腊文献编纂中提到的doxagraphy(哲学家意见集成)、etymologica(词源学)、lexicography(辞典编纂学)的创始人正是亚氏的漫步学派(逍遥学派)。相反,能力稍逊的柏拉图学园的斯彪西斯和色诺克拉特斯并没有削弱柏拉图学派几百年的影响。细究之,根本原因是亚里士多德的哲学体系是总结早期哲学和古典哲学关于"是什么"与"为什么"而建立的。他也知道"telos"(目的)、to hou heneka(for the sake of、为了什么),而且赋予其"四因"中终极的地位。但是若问亚里士多德本人"追求智慧"的目的是什么?答曰:纯粹为了求知,不以纯知之外的意欲为目的(见《形而上学》A卷第1、2章)。在《政治学》中,他特地以第一位哲人泰勒斯关于预见橄榄丰收而包下全部榨油机,因此发了一笔大财为例,说泰勒斯这么做不是为了发财,而是向世人证明,哲学家凭借其智慧完全可以发财,只是他不以此为目的。他认为,像他那样过着神一样的沉思的生活才是最高的幸福,他所说的那些政治学、伦理学原理,只是向世人证明,符合polis(城邦)的"本是"(essence、eidos、形式、本质)的政治体制才是最理想的政制;符合城邦公民的"中道"的arete(美德)才是体现"ethica"(伦理)的城邦伦理规范。[①] 这样,亚里士多德就将先哲们开创的关于"是什么"、"为什么"的沉思推到了顶点,同当时的现实生活完全分离了。在形而上的沉思方面,他关于第一哲学、第二哲学、理论学科与实践学科的体系,似乎也相当完备,以至他的弟子觉得无所事事,只好去补充论植物、论感觉和工具篇方面的不足。显然,只有打破体系的外壳,另寻起点,晚期希腊哲学才有出路。这样,原先不被看好

① 参见本书第三卷,第十八章第一、二节;第二十章第二、四节;第二十三章第一节。

的小苏格拉底学派(主要是犬儒学派)、德谟克里特的原子论、高尔吉亚和普罗泰戈拉的怀疑主义论断成了晚期三大派的起点。他们把目光都投向人生哲学和心灵哲学,解决人生追求的问题,因而伦理哲学成了晚期希腊哲学的中心,哲学实现了从追问“为什么”、“是什么”到“为了什么”的转向,显然,并不是说晚期哲学就不关心“为什么”、“是什么”,而是说它们都赋予形而上问题的明确的实用目的。关于这个问题我们在各编中有具体的论述。特别是伊壁鸠鲁与斯多亚学派,尤为突出。

希腊哲学从追问“是什么”、“为什么”转向“为了什么”,是哲学发展的必然,是合乎哲学思想演化的逻辑的。思想的内在动力是晚期希腊哲学转向的根本。哲学的转向正好发生在公元前404年伯罗奔尼撒战争后城邦制衰落、城邦间纷争、城邦内两极分化,公民个人安危凸显这个时候,特别是腓力二世和马其顿统治时期城邦独立地位丧失的时候,如何面对现实,保持个人安全和平静成了时代的课题。因此,哲学上的转向带有时代的特征,使得这个时期以伦理哲学(请注意伦理哲学与伦理学的区别)为核心,以个人而不是城邦的安宁,以个体灵魂的平静和升华,而不是城邦的精神支柱为目标(请注意我们这里的提法与海内外某些论著的差异)。我们认为哲学的转向首先是它自身发展的逻辑,是人类认识史的必然历程。“为了什么”可以以不同理论形态展开,可以表现为不同的学说和关注点(兴奋点、热门话题、潮流等等)。不同时代关于“为了什么”即宇宙大序、终极关怀之“善”、生活准则之价值判断也是不同的,因而可能有应对现实的不同哲学伦理。恰好公元前4世纪特别是后半叶,希腊城邦制衰落,城邦内两极分化,维系城邦与公民关系的政制、法律、城邦伦理、宗教信念逐步解体,城邦间纷争和结盟此起彼伏,公民个体像断了线的风筝无所依托,因而不得不考虑城邦无法保障的个人命运。这个社会背景正好同柏拉图、亚里士多德哲学高峰之后寻求哲学的出路相一致。所以它为哲学的转向打上了时代的烙印。亚里士多德哲学影响高峰未过,来自塞浦路斯的芝诺(前334—前262年)、来自爱利斯(Elis)岛的皮罗(前365—前275年)、伊壁鸠鲁(前341—前270年)就考虑哲学的新的出路了。尽管三人提供了人生哲学的三种不同答案,尽管彼此之间互相揭短,甚至诽谤攻击,但是不

难看出他们之间有下列共同特征：

1.“为了什么”的根本宗旨一致：医治失控的、失衡的、无序的或病态的心灵，求得身心的安宁与灵魂的升华，只是途径与手段不同而已。斯多亚主张人人应该领略“宇宙——自然——人心”之无欲状和谐，从而使个体达到“清心寡欲”的境界；怀疑派以“不动心”为宗旨，以“悬置”真假是非之判断为手段；伊壁鸠鲁以现世之快乐和心灵的“自由”和无畏为目标，以原子偏离学说为论据，展开他的说教。尽管处世药方不同，但是哲学在实践生活方面有共同的使命。

2. 在学科分类上都抛弃亚氏以本体的高低为依据划分第一、第二哲学，以智慧的纯净度（即理性的超世程度）为标准划分纯思学科、实践学科与实用学科。三派都以学科的价值度为依据，以回答何为至善的伦理学作为学科的核心（怀疑派作为一种元哲学，隐藏着伦理学的目标，参见本卷第二编的论述），特别是斯多亚，以蛋黄、蛋白、蛋壳比喻伦理学、自然哲学与逻辑学的关系，完全颠覆了亚里士多德的学科分类准则，突出了人生哲学在晚期希腊哲学中的地位。

3. 它们都从古典时代的非主流哲学中寻找思想资源。斯多亚与犬儒学派，伊壁鸠鲁与德谟克里特和居勒尼学派、怀疑派与智者运动中的怀疑主义思潮及麦加拉学派，都有某种思想渊源关系。

4. 它们都程度不同地突破学派界线，争取广大信徒，而且将自己学说推广到西亚、埃及等希腊化世界。特别是伊壁鸠鲁和斯多亚学派中都有许多妇女、被释放的奴隶以及外族人。怀疑论则在医学界、实证学科界有广泛影响。从事修辞、演说、传记、述要、文献编纂、史学和方志的学者大都学习过哲学，或者信仰某种学说、某个学派，或者是某个学派代表人物的朋友，关于这个问题，我们在古代文献编纂中有所涉及。

二 从求“真”转向求“善”

“为了什么”可以区分为三个层面：形而上学意义上的追求，政治、伦理、理财方面的目标，日常生活意义上的功利和效用。早期智者以同一阵风各人

有不同的感受,因而有不同的取向(因凉爽而爱之,因太冷而弃之),同是蜂蜜和药物,健康人与病人有不同的感觉,因而同是“真”,却有不同的好恶之评价和取向等为例,说明“真”者不一定有用,人们不一定有一致的评价和取向;反之,有用者也不一定就是真。法庭胜诉、演说成功打动了听众因而获得支持,然而不一定就是“真”。作为“智术之师”的智慧教师,旨在教人学会从政,说明他们已经认识到“真”与“善”的差异,以及实用层面和政治层面的“telos”(目的)。苏格拉底意识到,如果不从形而上层面对“善”作出界定,就无法从根本上医治智者运动而引发的负面效应,城邦和公民都将失去道德规范、法律和规则,以及植根于人心的道德判断。然而他一生都未能对形而上的“至善”作出正面的回答,致使他的弟子因对“善”的不同理解而分成了三派(昔尼克、居勒尼、麦加拉)。柏拉图无愧是苏氏的入门弟子,他知道老师的苦衷和欲求。他力图为各个伦理规范和政制准则作出界定,尽管许多规范无法明确界定,但是他至少通过对话,用排除法将对话人所陈述的关于“正义”、“快乐”、“虔敬”等谬误清除掉。柏拉图意识到要探究形而上意义上的“至善”,这是关于“善”与“真”认识上的一大进步。

在善与真问题上柏拉图的另一个贡献,就是他认识到关于善的知识,关于实践领域人们的善恶判断和行为准则,应以哲学上的“真”为基础。这就是他的“相”论(理念论、范型论)和知识论。只有通过灵魂的上升之路,逐级认识到自然、数学、社会、上界的分阶之“相”,最后获得“至善”之“相”,这样才能为善举、善事、善的政治伦理规范,城邦所追求的秩序(dike、正义)等等,提供哲学的保障,即形而上知识的保障。正是在这个意义上,柏拉图读解了苏格拉底的“美德即知识”。遗憾的是,现在许多论著的说法却误读了原意。

可是柏拉图为“善”而提供的哲学保障本身有许多毛病,亚里士多德认为在学派之内无法修正,因而他自创学派,提出柏氏体系外的一套玄之又玄的体系,这就是前面说的以本体论和四因论为哲学根基的“至善论”。在《形而上学》第12卷中,他以最高本体以及对最高本体之“神思”为依据,解读“至善”,得出在最高本体那里,“至真”(纯思、纯形式、纯现实)、“至善”与“圆满”得到了统一。

亚里士多德将“为了什么”等同于他的“目的因”，认为“为了什么”（to hou heneka、for the sake of）的真谛就是动的追求不动的，低级的追求高级的，不完善的追求完善的，因此形成三种本体的等级秩序。这为后来的普罗提诺和托马斯·阿奎那提供了思想资源，建立更为完善的形而上的、神学的目的论。但是他的理论的一个致命弱点就是未能解决三个层面的“为了什么”的关系。他把同形而上的“至善”一致的“神思”生活说成最幸福的生活。按他的标准，恐怕连他的老师和弟子都还不够格。他所设计的理想城邦和城邦伦理规范，也只是一种政治和道德哲学说教，在他那个时代太背时了。如同《美诺篇》中苏格拉底的诘问一样：学习制鞋术、造船术是为了制鞋、造船；学习日月星辰如何生成的，是为了造太阳和月亮吗？三种本体、四因论、至善的本体论、中道德性、理想政体等等，有什么用呢？做得到吗？尤其是腓力二世取消了希腊的独立之后，这些纯属空想。因此，就像19世纪的孔德抛弃传统的形而上学，叔本华抛弃黑格尔的沉思体系一样，当时的人们，连同亚氏的弟子都抛弃了亚里士多德的哲学体系。人们不再从形而上那里接受解决人生哲学的根本原理，而是直接面对现实，面对公民个体布道他的处世哲学。第二层次的自然哲学（第二哲学）也被肢解成论证处世规则的工具，这就是斯多亚的自然哲学同亚氏自然哲学的根本区别，伊壁鸠鲁—卢克莱修的原子论同留基波—德谟克里特原子论的根本区别。有一个现象，至今还未能得到圆满的解释，这就是在希腊化时期至罗马帝国前期，实证科学本身获得了长足的发展。阿基米德的力学，欧几里得的几何学，伽伦为代表的医学，鲍桑尼阿的含有当今人类学、民族学、风俗学的纪事，斯特拉波的地理学，老普林尼的自然史和博物志等，都是这个时期的辉煌成就。他们都不理会什么四因、四元素。也许从理论上说，正是摆脱了形而上体系束缚，转向以实用目的为行动指南的成果。试对比一下，普林尼（23—79年）和亚里士多德、塞奥弗拉斯特关于动植物的记载，亚氏的《动物志》重在动物的结构和功能，理论基础是灵魂和四元素。① 塞奥弗拉斯特的《论植物》，《洛布古典丛书》分3卷出版，关注植物的形状、特性和

---

① 参见本书第三卷，第九章第三节。

生长。而普林尼重视功效。他的《博物志》共37卷,《洛布古典丛书》分10卷出版。第1卷是植物和药物的总目;第2卷:数学与气象;第3—6卷:地理、人种地理学(ethnography);第7卷:人类学和生理学;第8—11卷:生物学、动物学;第12—19卷:植物、农业、园林技艺;第20—27卷:药用植物种植;第28—32卷:药用动物;第33—37卷:药用矿物、工艺、宝石。可以看出三分之二是以实用为目的的记载。第2至11卷,也以功效和实证为基础。希腊化至罗马时期的医学同治疗灵魂疾病的哲学相呼应,以治疗肉体病为宗旨。罗马医学相传是公元前1世纪由阿斯克勒彼亚得(Asclepiades)由希腊传入的。他信奉原子论和罗马的综合主义(折中主义),被奉为罗马的药神。伽伦(129—199年)医生信奉折中主义,在解剖学、生理学、病理学方面多有建树。他是四种体液的创始人,他最早提出大脑是思维器官,抛弃"心之官则思"的传统论调。塞克斯都·恩披里柯提到一批医生,他们都以医治身体疾病为己任。希腊化以来的自然科学和医学都不是从形而上原理推导出来的。即使是漫步学派(逍遥派)的弟子,也转向研究政治伦理和自然的具体问题和功能。① 因此我们可以说亚里士多德之后,希腊哲学的第二个特征和趋向是从关注"真"转向关注"善"。当然并不是说希腊哲学从此失去了求"真"的精神,而是说,重在求善、求好、实用和功效,放弃的是膨胀了的沉思理性所支撑的玄之又玄的、为求知而求知的形而上体系。正因为如此,所以皮罗-蒂蒙、塞克斯都·恩披里柯的反独断论和"二律背反"才有市场,搁置判断的思潮才能广泛流行,以致中期柏拉图主义成为怀疑论的柏拉图主义。卡尔尼亚德于公元前156年随团赴罗马时,以三次演讲证明"正题"、"反题"、"合题"都有同等效应而轰动罗马,惹怒了元老院老卡图,扬言把卡尔尼亚德赶出罗马。这种失去形而上保障的求善,其负面效应就是使希腊化和罗马帝国时代的子民失去对希腊哲学的信心,从而为源自东方的各种宗教、巫术扫清了障碍。在晚期希腊哲学的这两个转向驱动下,处世哲学走向了宗教。

---

① 参见本书第三卷,第1025—1035页。

三 从处世哲学走向宗教信仰

伦理学追问的终端往往就是宗教流行的开端。因为建立伦理学、政治学的理性是 phronesis(实践理性、慎择)。何谓"善恶",何谓好政体,不是依靠意志、感情,而是依靠理性来判断,然后作出选择的。这种用于慎重考虑作出抉择的理性能力就叫"实践理性"。柏拉图、亚里士多德以及一切公认的政治学、伦理学家都反对城邦民主制走向衰落时的一批煽动家、野心家。他们制造一种气氛,使不明真相的或因两极分化和纷争中利益受损的一方(多为广大下层公民)情绪化,失去理智和判断能力,从而支持操纵民意者的主张。这种行为通常叫做"丧失理性",严格说是丧失"实践理性"。希腊先哲们从赫拉克利特开始就对 phronesis 作出准确的判断。① 因为社会行为主要是政治伦理行为,直接牵动个人的利益、快乐或痛苦,如果人们跟着感觉走,就会陷入更大的不幸,所以要依靠深思熟虑(phronesis、prudence),按照支配一切的逻各斯行事,才能确保正确的抉择。后来的德谟克利特、柏拉图、亚里士多德都接受这个观点,坚持社会行为选择方面的 phronesis 原则,亚里士多德称之为"实践理性"。"实践理性"原则永存,可见它的重要性。

但是随着时间的推移,希腊出现了多种类型甚至对立的政治伦理观念,而且都是人们经过深思熟虑而选择的。这就暴露了实践理性的致命弱点:它可以为两种相反的"幸福"、"至善"、"理想政制"作出同等有效的论证,但是无法保证在今世中变为现实,更无法保证即使变为现实了,它真的是善的、好的。它也无法使所有听众都接受一种伦理或政制。恰恰相反,往往是同一时期,多种伦理和政治学说并存,都能获得部分听众的支持。这样它反倒将追求"幸福"、"至善"、"理想"的人们分裂为不同信念的群体,导致对"实践理性"自身的怀疑。一旦这种处世哲学追索到伦理的最高问题即人的"至善"和人生追求的"终极关怀"时,它就走到宗教、准宗教的门口了。

这个演化的逻辑正好同抛弃形而上学,追求现实之"善"的思潮一致。一

---

① 参见 DK2ZB2,B113,B116。

旦人们觉得众说纷纭无所适从的时候,伦理学领域怀疑主义流行的条件就具备了。普通人就有本事在现实或历史中找到两种对立的"善",更不用说塞克斯都·恩披里柯的《反伦理学》了。

这样,以伦理学为核心的处世哲学最后只能走向宗教或将人生哲学宗教化。其代表人之一就是从充塞怀疑论色彩的中期柏拉图主义过渡到普罗提诺的新柏拉图主义。它反映了当时哲学发展的一个趋势:要清除影响如此广泛、顽固的怀疑论只有走哲学宗教化的道路。但是宗教哲学毕竟还是一种哲学,它虽有相当于唯一神的"太一",但是它毕竟不是一个令人敬畏的至上神。人们在"太一"面前找不到像在"神"面前的敬畏感。它也没有一套让众人自愿遵守的教义、教仪、教规和戒律,更没有一个直面众生的组织严密的机构及由此产生的群体心理和社会效益。所以它仍然免不了学派形态哲学的命运。他的真传弟子波菲利试图从宗教哲学中创造出一种宗教。叙利亚的新柏拉图主义学派扬布里柯甚至将"太一"—神思—灵魂神化,但是这个企图既与唯一神趋向背离,也与普罗提诺的"太一"本原不符。最后雅典的新柏拉图主义者普罗克洛和普卢塔克又回到普罗提诺体系,企图依托体系的扩展和宣扬,创造奇迹,然而同样是无功而终,最后只有在奥古斯丁及其后继人的基督教神学中找到最后的归宿。

哲学宗教化的另一种类型的代表就是斯多亚学派。晚期斯多亚淡化前期的自然哲学和逻辑论证,将"普纽玛"(preuma)神化,普遍关注实践性的哲学治疗,复兴"犬儒派精神",对外部世界保持"无动于衷"的冷漠。斯多亚派在东方的传播过程中又受到东方宗教和神秘主义的影响。内在的根据加上外部的影响使得斯多亚主义最后成了基督教神学伦理的思想资源。这样,在整个环地中海世界形成了哲学宗教化、文学艺术宗教化、医学也宗教化的倾向。基督教正是在这个背景下,传入希腊罗马本土,最后既战胜了希腊哲学,也打败了形形色色的宗教、准宗教,还清除了诺斯底及其他异端的侵袭,终于于公元325年尼西亚会议上基本统一了教义的解释,392年成为罗马国教。公元529年东罗马皇帝下令解散最后一个雅典学园。基督教取代了希腊哲学,成了主宰欧洲中古社会的主流意识形态。

希腊哲学终结了,但是哲学没有终点。哲学不可能在宗教的娘胎里发育成长。它要找回自己,也有能力找回自己。于是希腊哲学经过阿拉伯化和经院哲学之后,在近代启蒙思潮的催生之下,成了近代、现代哲学的基因,孕育了近现代哲学。希腊哲学获得了双份的结果:它既是宗教(基督教)的思想资源,又是近代现代哲学的启蒙导师。

第四节　晚期希腊哲学的史料

希腊哲学的史料,总地说是两头少,中间多。前苏格拉底资料少的原因除了佚失之外,主要是古人叙而不作,越是核心思想,越重亲口传述,担心书写文字,辞不达意,言不传神,代代相传,失魂走神,以讹传讹;学生寄希望于记录,久而久之,记忆力衰退,危害无穷。① 古典时代,雅典是希腊的经济、政治、文化中心,不仅柏亚二氏的绝大多数著作,而且悲剧和史学的许多作品也都保存了下来。晚期希腊著书立说成风,学派内外都有大量的书写文字,可惜罗马帝国晚期至哥特人入主罗马时期,多已失传。② 亚历山大里亚和帕伽马的图书馆也由于失控馆毁书亡。幸亏后人的挖掘、收集和整理,面貌有所改观。这些文献资料,可以分为两类:其一是各个学派的传承佳作,我们放在分编讨论中同后人的注释、校勘和研究一起介绍;其二是学派外的著作,这里做一简略的介绍。

一　晚古时代的汇编、综述和注释

晚古时代(Late antiquity,指希腊化至中世纪之前这一历史阶段),在以希腊、罗马为中心的环地中海盛行 oratio 与 rhetoric(演讲与修辞)、etymologyca(词源学)、lexicography(辞典编纂学)、doxagraphy(言论集、意见集)、synagoge

① 参见柏拉图:《斐德罗篇》274E—275E 及本书第 2 卷,第 112、717 页。

② 参见 K.阿尔格勒、J.巴恩斯、J.曼斯费尔德、M.索费尔德等编:《剑桥希腊化时期哲学史》第 1 章,第 1 小节"为什么如此多的资料佚失?"第 3—6 页。

(各家见解合编)、placita(述要)、eclogae(选编)、stromateis(汇编)、chronika(编年)、diadoxe(师承关系录)、biblioteca(分类介绍书籍之观点)、biography(传记)、historia(历史、记事、传说)、periegeseos(description,人情风貌的描述、方志)。这些著述涉及面广,不仅有保留先人资料的价值,而且是希腊化和罗马帝国时期哲学内容的一个重要方面。因为上一节说过,这个时期的哲学已突破学派的界线,贴近生活,回应普通人关心的身心健康和心灵平静的问题,也就是今人所说的个人与社会的安全问题。而且古典时代已经积累和流传下来大量的文字记载,人们的眼界也已大为开阔,在环地中海文化圈有大量传播各种学派、宗教、方术的人员穿梭往来。各个学派也都采取了比以往开放的传播方式,如斯多亚学派、伊壁鸠鲁花园和新柏拉图学园,都有释放奴隶、妇女和学派外的人员参与。因此,上述各种形式的著述应运而生,广为流传,而且颇有市场。源自埃及的芦苇纸草、西亚的泥板文书、希腊本土的雕刻也为书写文字的存在与传播提供了条件。现今所说的历史哲学、政治哲学、科学哲学、文化哲学及同医学、数学、天文相结合的哲学理论和所谓“应用哲学”等等,许多论说要义或范型,大都存在于上述各种形式的著作之中。本卷如有修订再版条件,准备撰写一编介绍和论述学派之外的语言哲学、文化哲学、历史哲学、政治哲学及应用哲学的各种思想萌芽。

本书第一卷绪论已介绍过古代的编纂。在那里,我们的关注点是后人的编纂所保存的早期哲学的见解和信息,即史料上的价值,因而仅限相关的几种。现在所要介绍的是反映当时文化面貌的学派外的文献,其目的是提醒读者,这些文献不仅有各自学科或文本的价值,而且反映当时哲学的面貌。下面分类作些介绍:

1. 修辞、演讲与逻辑

上古时代仅有口头传述(oral),而无书写能力(literacy)。公元前8世纪发明文字之后,才把口传的史诗和诗歌文字化,荷马史诗也就是在这个语境下,于公元前7世纪末,庇西特拉图时代才成为书写作品,古典时期从口传时代过渡到书写中心时代。演说、申述、辩驳讲究如何使用文字因而修辞学应运而生。神谕(oracle)本是口授,如今也要留下书面记录。希腊化时代由于学

派观点之间论证与辩驳的需要,人们把学科分为核心、附属科目和保护带,如斯多亚的蛋黄、蛋白和蛋壳,园子与篱笆之比喻。因而逻辑学正式成为一门学科,演讲术、修辞学、逻辑学三者并重。社会上出现了第二代智者,现存文献有 Philostratus and Eunapius 的《智者生平》(*Lives of the Sophists*),《洛布古典丛书》辑为 1 卷,介绍第二代智者。德谟斯提尼(Demosthenes)与伊索克拉底(Isocrates)关于希腊与马其顿的论辩虽然发生在希腊化之前,但是却延续了几十年,反映古典时代向希腊化时代转折期人们的想法、观念和论战风格。现存德谟斯提尼相当完整。《洛布古典丛书》分 5 卷出版,伊索克拉底分 3 卷出版。这是了解公元前 4 世纪古典时代晚期、城邦制危机时代希腊、罗马和波斯关系的重要史料,伊索克拉底主张联合马其顿反波斯。德谟斯提尼主张联合波斯反马其顿,从他们的陈述中可以看出,城邦制危机时代希腊人的观念变化与两难处境。

2. 词源学与辞典编纂学

晚期希腊出现了新兴的词源学(etymology),涌现出一批杰出的词源学家和作品。语音纯属约定俗成的,还是符号与所指之间有某种自然的关系?换言之,语言是 nomos 还是 physis?这个问题同语言的起源休戚相关,在公元前 5 世纪的智者运动中就是个重要的争论问题。柏拉图的《克拉特斯鲁篇》中克拉特斯鲁与赫谟根尼(Hermogenes)的争论①促成了晚期希腊词源学的产生。彭梯库斯(Ponticus)的赫拉克利特(鼎盛年公元前 360 年)原是柏拉图学园斯彪西波(Spensuippus)的学生。斯彪西波死后他回到赫拉克莱亚(Heraclea),在那里一直生活到公元前 322 年逝世。他的著作多为对话,涉及伦理、政治、自然哲学、历史和文学。第欧根尼 · 拉尔修提供了一个书目,共有 45 种著作②,并说他"文笔优美"。他的影响不是著作的内容,而是他侧重词语的区分、厘定和定义。前期另一代表人物是雅典的阿波罗多洛③(Apollodorus 约前

---

① 参见本书第二卷,第 453—457 页。

② 第欧根尼 · 拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第 5 卷,第 6 章"赫拉克利得"。

③ 《牛津古典辞典》(第 3 版)列举了 8 个阿波罗多洛(见第 124—125 页),都是晚期希腊时期人物,这里说的是第六个。

180—前120年)。他师从巴比伦斯多亚学派的第欧根尼,并与亚历山大里亚的阿里斯达克(Aristarchus)合作过,后来赴帕伽马。晚年生活在雅典,他的兴趣广泛,最有影响的是他的《年代纪事》(Chroniche)和语源学、语法学。

伊克西翁(Ixion)的狄米特里乌(Demetrius)①约生活在公元前2世纪。编辑了优雅词语字典(Atticist Lexicon),反驳阿里斯达克收录粗俗词汇的编纂原则。斐洛辛留(Philoxenus)生活在公元前1世纪,编纂荷马史诗的词语字典。斯多亚学派的克律西波(Chrysippus)写过《论词源学》。

上述这些研究促使晚期希腊词源学与词汇编纂学的形成和发展,作者的本意是协助读者阅读古代著作,同时提供雅典语风(Atticism)。这个风气在罗马帝国时期颇受赞赏。阿斯卡隆(Ascalon)的多洛修斯(Dorotheus)编纂了大型的词语集成,至少有108卷,都已佚失。庞菲鲁斯(Pamphilus)编纂的词典达95卷。罗马帝国后期,人们加以提炼和精选,编纂学科词典,可惜仅留下些残篇。词源学和词典编纂学的研究以及编纂各种学科性的、专门性的(如荷马史诗)词典曼延到希腊本土之外的环地中海世界。亚历山大里亚和帕伽马两大图书馆还形成了不同风范的编纂原则。这个风气后来在拜占庭帝国和阿拉伯世界得到发展。保存下来的Suda词语提供了宝贵资料。

晚期希腊的语源学和词汇编纂学和各种词典,不仅保存了古代文献资料,而且促进晚期希腊各学派注重词汇的含义的界定和语风的优雅。本书第四卷注意到在这一语境下,各哲学派别所使用的汇语的含义,注重研究后期哲学中,诸如einai、aletheia、arete等许多范畴的含意和发展。这些古代文献,不属于某一学派,但是它影响到各个学派。

3. 哲学史的最初形态:diadochai,doxagraghies,Peri aireseon,biography

希腊哲学产生之后,人物、学派及其观点层出不穷。后起的哲学家或派别自然要提到前人的见解。柏拉图对话中经常提到前人的各种见解,而且在《智者篇》(242D以下)中他将米利都和爱利亚看做希腊东西部两个不同传统。亚里士多德推进了一大步,他在研究任一个学科,任一个课题时,特别是

① 《牛津古典辞典》介绍了21个德米特利乌,这里说的是第13个(见第450页)。

在研究第一哲学、自然哲学和灵魂学说时,都要系统地或分类地介绍前人的见解,并发表自己的评论。也许是亚里士多德感到这样做还有缺陷,因而他授意他的学生塞奥弗拉斯特和欧德谟斯撰写自然学科和自然哲学的成长史,以及数学的成长史。希腊化和罗马帝国时代,形成了四个系统:

(1)diadochai 或 diadoxai,意为"贯穿(dia)前后各人见解之间之关系",也就是师承关系。本书第一卷"绪论"第五节中提到的公元前 2 世纪亚历山大里亚的索提翁(Sotion)就是个范例。他本人是逍遥学派成员,在公元前 200—前 170 年间写过 13 卷《哲学家的师承》,将哲学家分为伊奥尼亚和意大利两个传统。出生于叙利亚喀达拉(Gadara)的菲洛德姆斯(Philodemus,约前 110—前 140/135 年)将师承关系的探求扩展到哲学、逻辑、精神哲学、文学各个领域,特别着重于学园派和斯多亚的师承关系。

(2)doxagraphies,doxa 原义为"意见、见解、看法"。Graphic 是"写下来"的意思。Doxagraphy 就是记录各种意见和见解,可译为"学述"。希腊化时期从逍遥学派开始出现了汇编各哲学家不同见解的风气。塞克斯都·恩披里柯就是在这个语境下,将各个主题的各家论断汇聚在一起,显现每一主题都有相反的独断。这些意见集成太多、太杂,于是后人编"摘要(Placita)",如艾修斯的 Placita,就是"辑录"关于自然哲学的各种意见。斯托拜乌(Stobaios,约 5 世纪上半叶)的 Eklogai(selection 选录)也是这个类型,不过他以论题(topic)为中心,选录的领域很广,从第一哲学、自然哲学到家政、伦理、诗歌。他是公元 5 世纪的人,可能崇信基督教,全名是"John of Stobi"。

(3)peri aireseon(论诸学派的思想),这类著作的特点是就某个学科或某个学派的学说发表评论,而不是纯粹的汇编辑录。西塞罗的《图斯库兰的辩论》、《论神性》及伽伦的《医典》都属于这一类。关于西塞罗的著作和思想,本书第五编有专门论述。关于伽伦这里略加表述,他的医学、哲学和伦理可以说是地中海文化的产物。他于公元 129 年生于小亚的帕伽马,在当地和伊齐那(Aegea)从事医学研究和治疗。他继承了希波克拉底,同时又吸取了拜占庭和阿拉伯的医学。他推崇原子论,同时也尊重斯多亚的伦理学,而且信仰一神教。157 年他是剑客斗士格拉忒托(Gladiatos)的医生,162 年他赴罗马做马

可·奥勒留皇帝的宫廷医生。不久离去,但169年又回到罗马,直至199年逝世。他首先提出了四种体液及三种人体组织(心、脑、肺),在解剖学、生理学和病理学(pathology)方面都有建树。他的《论自然的功能》(*Natural Faculties*)是其他著作的绪论,这里充分反映了他关于机体的统一性、灵魂的统一性,以及人与自然的既有原子论又有斯多亚主义的哲学思想倾向。①

(4)传记(Biography)这是前三种的综合。本书第一卷第97—98页对几种传记,尤为第欧根尼·拉尔修的《著名哲学家的生平和学说》作了介绍。需补充的是晚古时代撰写传记已扩展到历史、政治、文学许多领域,最有名的就是普卢塔克的《希腊罗马名人传》,《洛布古典丛书》分11卷出版。普卢塔克认为,希腊与罗马之间,可以发现许多相类似的人物,所以他将这些人物对应列传,例如Theseus与Romulus,Lycurgus与Numa,Solon与Publicola,Themistocles与Camillus,Aristides与Cato the Elder等。前10卷都一一对应列传,第11卷是4位无法对应列传的人物:Aratus,Artaxerxes,Galba,Otto。

综合上述四种,可以看出晚期希腊至罗马帝国时期,哲学已经超越学派的界线。在学派之外有许多哲学思想,而且最早形态的哲学史形成了。

4. historia

晚期希腊至罗马帝国时期流行治史和修志。希罗多德的historia记述希波战争中许多事件或传说,不论其真假,都是historia。修昔底德推进了一步,强调记述的真实性、合理性,剔除了不可靠的传闻和奇迹。色诺芬补写了公元前412年以后的伯罗奔尼撒战争史。希腊化和罗马帝国时期出现了一批杰出的史学家。他们不仅维系修昔底德的传统,而且有的人主张记事或叙事的连贯性和逻辑性,有的重修辞和文笔,有的讲究真实性、可读性。保存下来的,对理解晚期哲学颇有价值的有下列几部:

(1)波利比乌(Polybius,约前208—前126年)的历史,记述公元前264—146年希腊正式被灭之前的罗马征服迦太基和希腊本土的历史。他的记述重视准确性、思想性、公正性,注重对事件原因、习惯、制度、地理环境、人的品性

---

① 参见《洛布古典丛书》"伽伦"译者序及《牛津古典辞典》第621—622"伽伦"条目。

的研究与考察。《洛布古典丛书》分6卷刊行了希英对照本的《历史》著作。

(2)阿里安(Arrian,即 Flavius Arrianus,约公元95—175年)史学家、哲学家,是晚期斯多亚三大代表人之一爱比克泰德的学生。公元132—137年还担任过罗马的卡帕多细亚行省的长官。他写的关于马其顿亚历山大的远征记和古印度,有重要的史料价值。《洛布古典丛书》分两卷出版。他协助老师整理的 *Epictetus*(《笔记》)是研究后期斯多亚的重要文献。

(3)阿庇安(Appian)是公元2世纪的亚历山大里亚的希腊籍官员,晚年获 procuratorship(地方税吏、检察官职务),他写了32卷的《罗马事件》,大部分尚存,《洛布古典丛书》分四卷出版。

(4)李维(Livy,Titus Livius,前59—17年,另一说法是前64—12年)的 *Ab urbe contida libri*(《建城以来书简》),叙述自罗马起源至公元前9年的历史,共142卷,仅存第1——10、21——45卷。另有两组残篇,其一是18世纪发现的共80行;另一是1986年发现的第11卷的部分。此外还有两个后人关于第37——40、48——55卷的概述,这是公元3世纪前半叶的一个纸草文书。另一个出自公元4世纪,属全书(除第136——137卷外)的概述,所幸记述希腊化时期罗马反马其顿腓力三世和安提俄库(Antiochus)的战争,即第31至45卷保存了下来,《洛布古典丛书》分14卷出版①。

(5)狄奥多罗(Diodorus Siculus),出生于西西里的狄奥多罗与恺撒大体同一时代,他用希腊文撰写 Bibliotheke(Library)。按年代记述从神话时代至公元前60年的通史,共40卷,现存第1——5、11——20卷,其他还有残篇,《洛布古典丛书》分12卷出版,总量还是相当可观的。他的特点是重点关注希腊和故乡西西里的历史。最有价值的是它保存了希腊和地中海东部包括埃及的许多地理学、人种学(ethnography)和神话学、悖论学(paradoxology)及希腊化时期的史料。所以,他的著作多门学科的研究者都要引用。②

5. 博物志与方志

① 请勿与出生于 Sinepe,Cronus,Alexandria 的另三个 Diodorus 混同。

② 参见《牛津古典辞典》,第877—878页。

由于希波战争,亚历山大的东征,罗马的扩张,商业贸易的发展,以及希腊化以来学者在环地中海的穿梭往来,所以涉及地中海世界广阔地域的博物志和后人说的人类学范畴的记述,在晚期希腊和罗马相当流行。保存下来的同哲学有关的主要有下列几种:

(1)鲍桑尼亚(Pausanias,约120—180年)的《希腊志》。鲍桑尼亚生于小亚细亚吕底亚,多年在希腊、罗马、北非、埃及、小亚细亚、巴勒斯坦游历和考察,现仅留下10卷《希腊志》,记载希腊各地的风土人情、历史事件、地形学、自然奇迹,以及各地的工艺和建筑。第1、2卷记载阿堤卡和科林斯;第3——5卷,记载伯罗奔尼撒半岛与拉哥尼亚、米赛尼亚等;第6——8卷记载中部希腊;第9——10卷记载的是北希腊。

(2)斯特拉波(Strabo of Pontus,生于前64/63—25年)的地理学(Geographia)。他的观点接近斯多亚,同波西多纽(Posidonius)认识。他生于小亚细亚的本都(Pontus),早期在尼萨从事学术研究,公元前44年到罗马,之后赴黑海、小亚细亚、埃塞俄比亚、埃及,晚年在亚历山大里亚定居,长期在那里从事数学、天文学、历史学、地理学和哲学研究。其他的著作已经佚失,仅留下17卷的地理学,但是这17卷著作涉及面非常广,概述如下:第1卷:前面附有《洛布古典丛书》译者Johns撰写的导言、全书简介,以及后人的研究书目和版本,认为地理学是哲学的组成部分,是哲学应该研究的学科之一;第2卷:代表人物及地形的大小形状;第3——5卷:西班牙、高卢、不列颠、阿尔卑斯山;第6——7卷:意大利、西西里、东欧、北欧、中欧、色雷斯与马其顿(仅有残篇);第8—9卷:马其顿、希腊、雅典、彼奥提亚、色赛利;第10——12卷:埃俄利亚、克里特及小亚细亚(部分);第13——14卷:小亚细亚(续)、列斯堡、伊奥尼亚、萨莫斯;第15——16卷:印度、伊朗、亚述、巴比伦尼亚、巴勒斯坦、阿拉比亚;第17卷:埃及、利比亚、埃塞俄比亚。《洛布古典丛书》分8卷出版,第8卷附有详尽的说明。

(3)(老)普林尼(即Caius Plinies Secundus,23/24—79年)《博物志》。他出生于南意大利,前期在罗马的德意志兵团服役,后任高卢、西班牙长官,公元79年维苏埃火山爆发,为救朋友而牺牲。现存《博物志》37卷。第1卷:有关

天文、动植物、药物的总目,附有《洛布古典丛书》编者的全书目录和各个领域古代的代表人物,颇有史料价值;第 2 卷:数学和气象;第 3—6 卷:地理和人种;第 7 卷:涉及当代人类学和心理学的内容;第 8—11 卷:生物学;第 12—19 卷:植物、农业、园圃艺术;第 20—27 卷:药用植物及其种植;第 28—32 卷:医学、动物学;第 33—37 卷:药用矿物、宝石、工艺品。

6. 校勘与注释

校勘与注释晚于上述 5 种形式或文体。现有资料表明,公元 6 世纪的辛普里丘(Simplicius)原是新柏拉图学派成员。公元 529 年东罗马皇帝查士丁关闭了雅典学园后,他是离开雅典赴克特西丰(Ctesiphun)的七位哲学家之一,可以说是希腊哲学学派"七君子"的最后一位。为了安全,他自己又离开克特西丰。近代研究表明,他是去了卡尔亥(Carrhae),即现在土耳其哈兰(Harran),正是从这里于公元 9 世纪又将柏拉图主义传回巴格达。辛普里丘已超出学派界限,他先是在亚历山大里亚受教于阿门尼乌斯(Ammonius),后师从雅典学园的首领达马修斯(Damascius)。他写过亚里士多德《论灭》、《物理学》、《范畴篇》、《论灵魂》(这篇有争议)及伊壁鸠鲁手册 *Manual* 的注释。他的注释不仅保留了早期哲学及关于亚里士多德的争论的许多资料,而且发表了关于时间、空间、质料等许多自己的观点(参见下面提到的《公元 200—600 年注释家们的哲学》)。

同一时期的注释资料,我们在《公元 200—600 年注释家们的哲学》中还要提到。

7. 早期基督教文献中的希腊哲学资料

本书第五编将介绍希腊文化与希伯来文化在环地中海世界相遇及希腊哲学的走向的文献。这里仅限于提示对本书第四卷都有关系的几套资料。除了《洛布古典丛书》希—英对照本的亚历山大里亚的克莱门(1 卷),圣巴西尔(St.Basil)的书信(4 卷),无名氏的 Apostolic Fathers(2 卷),疑为 St.John Damascene 的 Barlaam and Ioasaph(1 卷)、Josepheus(10 卷);拉—英系列的奥古斯丁·杰罗姆(Jerome),德奥图良的部分选篇外,爱丁堡的 WM.B.Eerdmans 出版公司 20 世纪 90 年代发表修订本《前尼西亚教父》(*Ante-Nicene Fathers*)10

卷。《尼西亚和后尼西亚教父》(*Necene and Post-Nicene Fathers*)两个系列,各14卷,有关公元325年尼西亚会议前后全部希腊教父和拉丁教父的资料,而且附有序言及注释。这三个系列共38卷,不仅是研究早期基督教,而且是研究晚期希腊哲学及两希文化关系的重要文献。

总之,希腊化和罗马帝国时期,哲学贴近生活。学派代表著作仅仅是一部分,大多数是不属于某一学派的人物的著作。这些修辞学、演说集、语源学、辞典编纂学、生平传记、历史及观点集成和地理学与博物志,都体现了当时社会背景、学说背景下的某种哲学观点,他们中许多人都研究过哲学,或者同某一派的哲学大师有过交往。罗马时期的校注和早期基督教的著作也是超乎学派之上的文献。他们的著作保存了历史上和同时代的许多哲学观点和文献资料,不仅是了解当时社会背景、自然科学、实用技艺的重要资料,而且为当时的哲学提供了活生生的背景材料。

二 现代学者的校勘、整理和编纂

公元476年西罗马帝国灭亡之后,希腊哲学的资料在欧洲本土由于长达几百年的动乱大量佚失,幸亏修道院和教会保有部分古代的资料。迄今修道院的图书、档案还有相当部分未予整理,后世学者盼望能有所发现。公元12世纪,由于新兴城市的兴起,十字军征战以来东西方交流的发展,在教会和修道院的外围产生了一些追求专业知识,传授特种技艺的Scula(学校,研习团体)。例如,那不勒斯的萨勒诺(Salerno)出现了研究和传授医学的Scula。这里成了研究和翻译希波克拉派和伽伦医典的中心。意大利北部的博洛尼亚(Bologna),由于争取独立地位需要法律支持,成了收集和研究法律的中心。这里聚集了一批有身份、有学问的"学员"(scholaria)和传授学问和技艺的职业师傅,即professor。这些研究学问的团体叫universitas。博洛尼亚以学员为主体,叫universitas scholarium,巴黎学校以教师为主体,叫universitas magistorum,以后多为师生共管的universitas,内分法律、医学、艺术、修辞等faculty(系科)。这就是"大学"的来历。大学兴起之后,成了收集、整理、保存和研究古代文献的大本营。从阿拉伯传回来的希腊文献,在意大利、法国、英国这些新

兴城市的"学研团体"中传开。在本书前三卷中我们介绍了亚里士多德和希腊悲剧、修辞、论辩等文献的翻译和研究,这些著作成了文艺复兴的思想资源。例如,斯多亚学派的伦理学影响了亚当・斯密和休谟的情感伦理学,它的逻辑学通过波埃修斯(Boethius)影响经院逻辑。西塞罗的演讲是当时修辞与演说的通用教材。因此,晚期希腊和罗马帝国时期的著作纷纷被发掘。19 世纪以来,学者们开始汇编和校注各种文献。这些都成了大学馆藏珍品。这里仅介绍几种本书撰写中参考的当代的汇编资料。

(1) A.A.Long&D.N.Sedley, *The Hellenistic Philosophers* (朗格、西德莱:《希腊化时期哲学家资料选编》),全书共 2 卷,第 1 卷为怀疑主义派、伊壁鸠鲁、斯多亚、学园派和皮让残篇原始资料的英译,共 512 页;第 2 卷是相应的希腊原文略加注释。该书于 1987 年由剑桥大学出版社出版,之后 4 次再版。本书按各学派学说的论题编排,资料来自古代文献,附加题解和评注,英译文是编者重译,可以用《洛布古典丛书》及别的版本互相比附,参照使用。书中缩写 SVF 指 Stoicorum Veterum Fragmenta(斯多亚文献残篇),这是德国学者 Ioannes Ab Arnim 编纂的原文残篇,附有德文脚注。该书分 4 卷,第 1 卷是芝诺及涉及芝诺的记载;第 2 卷是克律西波的逻辑和自然哲学残篇,第 3 卷是克律西波的伦理残篇及其继承者的残篇,第 4 卷是索引和词语解释。本卷沿用学术界惯例,例如,标明"LS,12D"就是指该书资料选编第 12 类 D 条目。脚注中仅注页码,指编者的综述和评论所在的页码。

(2) Richard Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*: 200—600*AD*, Cornell U.P.2005(理查德・索拉比:《公元 200—600 年注释家们的哲学》,康乃尔大学出版社 2005 年初版)。全书分 3 卷,都摘自古代注释家的著作,从 1996 年起 19 人参与这项工作。第 1 卷是心灵哲学、伦理学与宗教;第 2 卷为自然哲学;第 3 卷为逻辑和形而上学,收集了古代,包括阿拉伯保存的相当齐全的原始资料。3 卷共 1200 多页。英译文是在参照前人译文的基础上重释的,外加注解。

(3) De Vogel, C.J., *Greek Philosophy*: *A Collection of Texts with Notes and Explanations*, Vol.3 Leiden, 4 th.Edition, 1969(C.J.德・沃格尔:《希腊哲学:附有注

解的原始资料集》第 3 卷,莱登,1969 年第 4 版)。在本书前 3 卷中,我们引用过沃格尔这套书的前两卷,第 3 卷的范围是晚期希腊哲学。作者按学派区分论题,引证原文,并译为英文,外加注释。既有史料价值,同时也反映作者的见解。

(4)*Greek and Roman Philosophy ofter Aritotle*, Ed by Jason L.Saunders,The Free Press,1966(J.L.桑德尔编:《后亚里士多德的希腊罗马哲学》,自由出版社 1966 年初版)。这是麦克米兰出版公司分社组织出版的一套《哲学史选读》之一。作者是加州圣地亚哥分校哲学史教授,选读收集了晚期希腊三大派及斐洛、普罗提诺和早期教父的主要材料。早期斯多亚的资料来自 J.von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*,Leipzig,1905,4Vols.

5. Two Treatists of Proclus:*Ten Doubts Concering Providence and a Solution of Those Doubts*,*On the Subsistence of Evil*,translate into English from their Latin Version of William of Moerbeke by Thomas Taylor,1833(普罗克洛的两篇论文:《关于天意的十个疑团及其解法》、《论恶的持续性》,托马斯·泰勒译自威廉·莫艾贝克的拉丁文本,1833 年)。

(6)*Proclus Commentary on Plato's Timaeus*,Edited and Translated by Harold Tarrant,Combridge U.P.,2007(《普罗克洛关于柏拉图〈蒂迈欧篇〉的评注》,剑桥大学出版社 2007 年版)。哈罗尔德·塔兰特编注的这套书分 3 卷,目前仅出版第 1、第 3 卷,这套书的导论介绍了 800 年中柏拉图《蒂迈欧篇》的流传与评注,以及他本人的见解。关于普罗克洛的评注,作者重新翻译并加了大量注释。

(7)M.M.Austin,*The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest*:*A Selection of Ancient Sources in Translation*,Combridge University Press,Ist.1981, Revised Edition,2006(M.M.奥斯汀:《从亚历山大到罗马征服时期的希腊化世界原始资料译文选》,剑桥大学出版社 1981 年初版,2007 年修订第二版)。本书是希腊化时期历史文献的汇编,其来源除了上面提到的狄奥多罗、阿里安、阿庇安、波利比乌斯等人的记载外,还选取考古发掘及阿拉伯地域的若干资料,初版共 488 页。分亚历山大及其继承人、罗马征服前的马其顿与希腊、希

腊城邦的社会经济状况、塞琉古与亚洲、帕伽马的阿塔利、托勒密与埃及等7个部分。修订本仍保留7个部分,但扩展为625页。因修订本2006年刚收到,本书仍用初版,个别地方以修订本作补充。

(8)德国学者雅可比(F.Jacoby)的*Die Fragmente der Griechischen Historiker*(《希腊史残篇》,柏林,1923年)与第尔斯、克朗兹(Diels,Krans)的《前苏格拉底残篇》齐名。《希腊史残篇》共3卷,记录了来自古代著述、铭文、题词、墓志铭等各方面的原始资料,同《前苏格拉底残篇》一样加注释,1926年后由荷兰Brill出版社出版,近11年无再版,我们仅有复印件。在他之后,由于史料的发掘和考古的发现有许多新成果,因此后人陆续补充了新的史料。晚期希腊方面有代表性的就是奥斯汀的选编,上古时代和古典时代文献有Mathew Dillon和Lynda Garland汇编的*Ancient Grece: Social and Historical Documents from Archaic Times to the Death of Socrates*(800B.C.—399B.C.),1994年由Routledge出版社发行初版,2000年出版修订版。本书共541页,分殖民运动、僭主、立法、庇西特拉图、克利斯梯尼改革、斯巴达希波战争、提洛同盟、伯罗奔尼撒战争、城邦政制、奴隶与公民、宗教、妇女、两性关系与家庭等14个部分,纂录了迄今能找到的最全面的资料,为读者和研究人员提供了一个寻找资料的线索。本书第四卷用到这部资料汇编的修订本。

9. Matthew Dillon and Lynda Garland,*Ancient Rome: from the Early Republic to the Assassination of Julius Caesar*, Routledge, 2005(马太·狄龙、林达·卡兰德:《从早期共和至暗杀恺撒的古代罗马》,2005年初版)。本书是一部资料汇编和串解的综合性著作,全书分14个部分,共784页,作者在每一章节中先做总的概述或论证,然后列出古代作者关于同一个主题的大量资料的摘录,必要时加些注释。这是一部很好的融原始资料和当代研究成果于一身的著作。这两位作者还合作编写了上面提到的《从上古希腊到苏格拉底之死的社会历史文献》。这两部资料汇编覆盖历史、政治、伦理、哲学思想各个方面。

(10)欧美学者近些年陆续汇编了主要历史人物的史料,这里选用一部,即詹姆士·罗姆(James Romm)编注的*Alexander the Great: Selections from Arrian, Diodorus, Plutarch, and Quintus Curtius*, Hackett Publishing Company, 2005

(《辑自阿里安、德奥多罗、普卢塔克,昆图斯·库尔梯乌的亚历山大资料选》,哈克出版公司2005年初版)。本辑分8个部分,辑录了亚历山大继位之前,亚历山大征服欧洲,远征西亚,征服埃及、中亚、印度,回师中亚等各个时期的记载、铭文、敕令、书信等。由于晚期希腊至罗马时期的哲学是地中海世界的现象,而亚历山大是开拓者,所以绪论中专门用了一小节论述希腊化问题,本书是主要参考书。

以上10种汇编中,前3种纯属晚期希腊哲学,本书写作中,有的是直接引用,因为留传下来的仅有汇编中的残篇;有时是以此为线索,查阅现存的原文,可能还参照后人的研究,对此一一加注说明。

三 工具书

除了前三卷提到的《希英大辞典》和《拉英大辞典》、《牛津古典辞典》(修订第三版)外,当代学者编辑的下列辞书有助于了解和研究这个时期社会、历史、文化与哲学。

(1) *The Cambridge Dictionary of Classical Civilization*, Ed. by Graham Shipley, John Vanderspoel, David Mattingly and Lin Foxhall, Cambridge Unviersity Press, 2006(《剑桥古典文明辞典》,格拉罕·雪勒等主编,剑桥大学出版社2006年初版)。古代文明史的辞典和著作不计其数。2006年刚出版的这部辞典由166位专家撰稿,考虑到迄今的考古发掘和研究成果,条目上限为公元前8世纪中叶城邦制形成时期,下限为公元5世纪西罗马、东罗马与拜占庭。共收录1630个条目,同《牛津古典辞典》不同,本书侧重生态文化、社会历史、古迹文物,而且收录范围扩大到环地中海世界及史料涉及的波斯、印度和中国。这两部辞典也有不少重合的条目,但作者不同,可以参照使用。

(2) *Encyclopedia of the Ancient Greek World*, Revised Edition by Lisa R. Brody, Facts On File, Inc., 2005(《古代希腊世界百科全书》,2005年修订本)。本书原来由 David Sacks 主编,1955年初版。本书收录公元前2200—前30年希腊化终结为止的历史事件与文化。本书的索引颇具特色,例如:"亚历山大里亚"条目,作者将涉及亚历山大里亚的一切都收录在此条目下,以此为线索

可以查阅到许多相关内容，如“亚历山大里亚”，该条目提到亚历山大在西亚、中亚、印度所建立的以此命名的城市，以免发生误会以为“亚历山大里亚”仅指埃及境内的一个亚历山大里亚。

（3）*Theological Dictionary of the New Testament*, Ed.by Gerhard Kittel Michigan: Eerdmans Publishing Company, Reprinted 1995（《新约神学辞典》，格尔哈德·克依特主编，美国密歇根爱尔德曼出版公司发行，1995年再版）。原文为德文，1932年德国图宾根出版。G. W. Bromiley 主持英译（每卷的编译者不同），1963年初版。新约是用希腊文写的，许多希腊哲学词语如 arche、logos、psyche 等转化为神学词语。这部词典共10大卷，详尽考查了希腊术语词义、读音、语法的变化，以及某个词语在《新约》27篇中的用法与词义。这是我们研究两希文化交汇的一部重要工具书。

（4）*World Biblical Commentary*, General Editors, David A.Hubbard, Glenn W. Barker, Dallas, Texas, 52 Vols（大卫·哈巴特、格林·巴克尔主编:《圣经词语注释》，52卷，得克萨斯达拉斯出版集团）。本书对旧约39篇、新约27篇分别作了注释，有的一卷又分2、3个分册，是一套大型的工具书，对于了解希伯来文化同地中海世界其他文化的关系，把握重要词语例如“神”、“灵”、“逻各斯”的神学含义与演化有所启迪。

（5）*The New Encyclopaedia Britannica*, fifteenth Edition, 1974, Reprinted, 2005, 33 Vols（《新版大英百科全书》，1768—1771年初版，1974年第15版，2005年重印，共32卷，加上2005年补充卷，共33卷）。该书同时附有一卷本《简明大英百科全书》及全套光盘。

（6）*New Catholic Encyclopedia*, Second Edition 2003（《天主教百科全书》，于1907—1912年出版，修订版于1967年出版，2003年出版了十五卷本的修订新版）。正如“修订版序言”所说，该书集中了三代人的智慧，对研究两希文化的汇合颇有帮助。

（7）*Encyclopedia of Philosophy*, Second Edition, Thomson Edition in Chief, Donald M.Borchest, 10 Vols, 2006《哲学百科全书》。1967年麦克米兰公司出版八卷本，2006年由汤姆逊出版有限公司出版十卷本，篇幅上增加了不少，但是

条目内容一般,缺少新意。

(8)*Encydopedia of Religion*,Scond Edition,Edition in Chief,Lindsay Johns,Macmillan,2005(《宗教百科全书》,本书于1987年出版第1版,2005年出版修订第2版,15卷)。

四 现代学者的著作和论文集

当代学者对晚期希腊哲学三大派及新柏拉图主义和两希文化交汇的研究成果,我们在各编中有专门论述,这里提到的是共同涉及的,以及绪论第一、二节所参考的著作和论文集。

(一)地中海世界的研究成果

以地中海世界、地中海文化或地中海语境为研究对象,发端于20世纪后期。这里列出的是我们编写组拥有的参阅过的论著。

1. *The Cambridge Ancient History*,14Vols(14卷本新版《剑桥古代史》)

《剑桥古代史》旧版写于20世纪20年代,之后第3卷发行第二版。1970—2005年陆续发行了新版《剑桥古代史》,共14大卷19个分册,比旧版扩大了一倍,其中特别是史前史、上古史,第1、2卷都扩展为2个分册,分别于1970、1971、1973、1975年出版。第3卷研究公元前11—前8世纪的地中海世界,重点是希腊城邦制形成和殖民时代,扩展为3个分册,发行第3版,分别于1982、1991、1982年出版。第四卷研究公元前525—前479年的波斯、希腊与地中海西部,1988年出版;第五卷的重点是公元前5世纪希腊古典时代,于1992年出版。第六卷重点是公元前4世纪的希腊与马其顿,1994年出版。本卷对古典时代晚期希腊各地区有较详尽的记述。第7卷第1分册研究希腊化时期的历史与文化,是了解环地中海文化圈的重要资源,1984年出版。第482—511页附录3个表(希腊化时期诸王国,诸王国兴亡表、年代表),对梳理这个时期纠缠不清的王朝更迭颇有价值。第2分册重点研究罗马的兴起至前220年第二次布匿战争前夜,1989年出版。第8卷的重点是公元前133年之前的罗马与地中海,1989年出版。第9卷公元前146—前43年的晚期罗马共和国。这一卷的第7—21章记述罗马的疆域,罗马的社会经济,罗马城市与市

民,哲学与文学,是本书参考的重点,1994 年出版。第 10 卷研究公元前 43—69 年罗马帝国极盛时代,1996 年出版。第 11 卷研究公元 70—192 年的高峰期的罗马帝国,2000 年出版。第 12 卷研究公元 193—337 年帝国危机时期,2005 年出版。第 13 卷研究公元 337—425 年的晚期罗马帝国,1998 年出版。第 14 卷研究公元 425—600 年晚古时代的东西罗马,2000 年出版。所以《剑桥古代史》实际是以欧洲为中心的,包括环地中海的中世纪之前的历史。本书多人撰稿,无全书主编。同一章不同章节甚至由不同人撰稿,因而矛盾、重复比比皆是,但本书有史料价值。

2. *Rethinking the Mediterranean*, Ed.by W.V.Harris, Oxford University Press, 2005(哈里斯主编:《反思地中海》,牛津大学出版社 2005 年初版,共 414 页)

该书编者是美国哥伦比亚大学终身教授,主要研究领域是历史。关于本书的成因和地位,“绪论”第 1 节及脚注中已有说明。该书收录 15 篇论文,其中 12 篇是 2001 年 9 月“地中海世界国际学术会议”的论文,根据会上的挑战与回应作了修改和补充,另 3 篇是特约论文。该书主要有哥伦比亚大学历史学教授 W. V. Harris 的《地中海和古代史》;哈佛大学人类学教授 Michael Herzfeld《行动中的地中海主义,从知识论到饮食》;剑桥大学地中海史教授 David Abulafia《地中海种种解读》;巴黎第三大学古代史教授 Alain Bresson《生态学与超生态:地中海范式》;海德堡大学古代史教授 Angelos Chaniotis《东地中海 Ritual Dynamies:古希腊与小亚细亚个案研究》;普林斯顿大学高等研究所历史学教授 G.W.Bowersock《地中海研究的东西方走向与古代南、北地中海之意义》等等。这次会议和会议论集提出了将地中海作为一个整体来研究,建立地中海学说、地中海语境、地中海文化等许多问题,该书是本卷参考的重点。

此外,下列几部著作和论文集对研究地中海世界颇有价值:

(1) Robin W. Winks and Susan P. Mattern-Parkes, *The Ancient Mediterranean World: from the Stone Age to A.D.*600, Oxford U.P, 2004 年初版。

(2) Gary N.Knoppers and Antoine Hirsch, *Egypt, Israel, and the Ancient Mediterranean World*, Studies in Honor of Donald B.Redford, Brill, 2004 年初版。该书

为纪念埃及学泰斗 Redford 生日的论文集,共两部分,23 篇论文,正文 526 页。后附有新发现或新发表的考古文物及 D.B.Redford 在 1959—2004 年的论著。

(3)费尔南·布罗代尔(Fermond Braudel):《地中海考古:史前史与古代史》,蒋明炜等译,北京,社会科学文献出版社 2005 年 9 月版。

(4)Susan Pollock,*Ancient Mesopotamia*,Combridge U.P.1999 年初版,2000、2001 年再版。

(5)Francis Joannes,*The Age of Empire*:*Mesopotamia in the Frist Millenum B.C.*(《前一千纪米索不达米亚的帝国年代》),Tran.by Antonia Nevill,Edenburgh University Press,2004 年初版。

(6)Barry J.Kemp,*Ancient Egypt*:*Anatomy of A Civilization*,Revised Second Edition,Routledge,2006 年初版。

(7)Douglas J.Brewer,*Ancient Egypt*:*Foundation of A Civilization*,London,Pearson Education Limited,2005 年初版。

(8)Ian Shaw,*Ancient Egypt*:*A Very Short Inroduction*,Oxford University Press,2004 年初版。该书为牛津大学出版社组织的覆盖历史、哲学、宗教、文学的系列丛书之一,1995 年开始发行,计划出 200 本。

(9)Jonathan M.Golden,*Ancient Canaan and Israel*:*New Pespectives*,Oxford U.P.,2004 年。该书为《理解古代文明》5 部丛书之一,共 415 页,另 4 部即将出版。

(10)Trevor Bryce,*Life and Society in the Hittite World*,Oxford U.P.,2004 年,平装修订版。

(11)Trevor Bryce,*The Kingdom of the Hittite*,New Edition,Oxford U.P.,2005 年版。

(12)James Whitley,*The Archoeology of Ancient Greek*,Combridge U.P.,2001 年版。该书是"剑桥世界考古学丛书"14 部之一,共 484 页。

(13)Simon Hornblower,*The Greek World 479-323B.C.*,Third Edition,Routledge,2003 年版。该书属 Routledge"古代世界史丛书"5 部之一,1983 年初版。1991 年修订版,2002 年第二版。

(14) Warwick Ball, *Rome in the East: The Transformation of An Empire*(《东部罗马与帝国转型期》), Routledge, 2000 年。

(15) Francesca Rochberg, *The Heavenly Writing: Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamia Culture*(《米索不达米亚文化中的占卜、星相术和天文学》), Combridge U.P., 2004 年初版。

(16) *Economics Beyond Agriculture in the Classical World*, Ed.by David J.Mattingly &John Solmon, Routledge, 2001 年版。该书为论文集,共 5 个部分 13 篇, 324 页。

(17) *Ancient Economic Thought*, Vol.1, Ed. by B.B.Price, Routledge, 1997 年版。该书为 Routledge 经济史研究 13 部著作之一,论文集,共 271 页。最后一篇《关于欧洲的形成与地中海的地位》为本文参考书。

(18) *The Ancient Economy: Evidence and Models*, Ed. by J.G.Manning and Ian Morris Stanford U.P., 2005 年初版。该书为"社会科学史丛书"11 部之一,收录 12 篇论文,共 285 页。

(19) Norman Yoffee, *Myths of the Archaic State: Evolution of the Earliest Cities, State, and Civilization*, Combridge U.P., 2001 年初版。

(20) *Indo-European Perspectives: Studies in Honour of Anna Morpurgo Daves*, Ed. by J.H.W.Penney, Oxford U.P., 2004 年初版,论文集,共 4 个部分, 598 页。

(21) Trevor Bryce, *The Trojans and Their Neighbours*, Routledge, 2006 年初版。

(二)关于希腊化时期的研究

希腊化时期是 20 世纪 60 年代前研究的薄弱环节,70 年代以后才日渐成为热点。这里仅列举几部重要参考书。

(1) *A Companion to the Hellenistic World*, Ed.by Andrew Erskine, Blackwell Publishing, 2003(《希腊化世界导读》,安德烈 · 爱尔斯金编, 2003 年初版)。近些年剑桥大学出版社和 Blackwell 出版社竞相出版种类繁多的导读,有个人撰著,也有论文汇编。该书是 Blackwell 出版社发行的"古代世界导读丛书"之一。该导读分古代史和"文学与文化"两个系列,古代史系列已出版两部,另

一部是《古代史导读》。《希腊化世界导读》收集了29篇代表性论文,分7个问题:叙事,主角人物、历史演化、希腊及其他地区、社会与经济、神与人、艺术与科学,共595页,其中第515—566页的参考文献、第567—573页的年代表及后面的索引颇有价值。好的导读一般会提供代表该领域的研究成果、研究趋向、热点问题等作品及作者,就此而言,这样的导读能起到真正导读的作用。

(2) *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, Ed.by Glenn R.Bugh, Cambridge U.P.,2006(《剑桥希腊化世界导读》,格林·布赫编,剑桥大学出版社2006年初版,共371页)。丛书编者说:"这部导读提供了关于希腊化世界的15篇专稿,旨在充实和补充从亚历山大至埃及的克列奥巴达(Kleopata)七世的历史。每一篇论文研究希腊化世界的一个方面:宗教、哲学、家庭、经济、物质文化、军事征战及其他。论文锁定这个时期的关键性问题:什么意义上可以说亚历山大的征服意味着开创了'希腊化的新时代'?希腊化世界的本质是什么?它同希腊古典时代有何不同?什么意义上可以说是'中断和连续'?概而言之,论文提供了希腊化这一复杂世界的深层的见解。该书也提供了关于这个主题的最新书目,而且推荐给读者。"

上面两本"导读",各有特色,剑桥的导读全是各位作者应邀就某一专题写的论文,都是original essays(首次发表的原创性论文)。每篇论文结尾都介绍这一专题最近的新的研究成果和问题,体现"导读"的特色。

(3) Graham Shipley, *The Greek World: After Alexander, 323B. C.—30B. C.*, Routledge,2000(G.悉帕勒:《公元前323—前30年后亚历山大时期的希腊世界》,Routledge出版社2000年初版)。该书是Routledge组织的"古代世界丛书"之一,另外6部是《古代近东:约前3000—前330年》、《希腊世界:前479—前323年》、《罗马发迹史:约前1000—前264年》、《晚古地中海世界:公元后395—前600年》、《希腊的成长:前1200—前479年》、《罗马世界:前44年至公元后180年》。亚历山大逝世后这段历史犬牙交错,总督与王国的更迭,各国、各地的交往与交际令人眼花缭乱,理清头绪是件大难事。该书不仅是历史的记述,而且史料充实,脉络清晰,恰当地评估了这时期的哲学、文学、宗教、科学与社会以及希腊和罗马之间的关系,是我们撰写本书第四卷的主要参考书

之一,作者是 Leicester 大学古代史和考古学方面的专家。

(4) *The Greek World in the Fourth Century: from the Fall of the Athenian Empire to the Successors of Alexander*, ed. by Lawrence A. Trithe, Routledge, 1997, reprinted 2003(劳伦斯·莱塞编:《前 4 世纪的希腊世界:从雅典帝国的衰落至亚历山大的后继人》, Routledge, 1997 年初版, 2003 年重印)。公元前 4 世纪是雅典盛世与亚历山大征战之间的低谷,往往被忽略,然而却是产生一代巨人柏拉图和亚里士多德的时代,而且雅典的民主制竟然在帝国没落后稳定了近一百年,同时小亚希腊与西部希腊的经济也达到了新的水平。该书 10 位学者从不同侧面对这个世纪作了有见地的论述,对了解这个时期希腊哲学的转型有所启示。

(5) Louis H. Feldman, *Judaism and Hellenism Reconsidered*, Brill, 2006(路易斯·费尔德曼:《犹太主义与希腊主义重思》,伯利尔出版公司 2006 年初版)。作者于哈佛大学获博士学位后,专门从事两希文化的研究,任 Yeshiva 大学古典学教授。该书收集了作者先前发表过的 26 篇论文,汇编时作了补充和修改,同时加了一篇导言"希腊化时期希腊主义对巴勒斯坦犹太人的影响",共 950 页(未计犹太教研究杂志的补充)。该书对研究两希文化的关系有重要参考价值。

(6) *Hellenistic Economies*, Ed. by Zofia H. Archibald, John Davies, Vincent Gabrielsen and C.J. Oliver, Routledge, 2001(佐菲西·阿奇波德、约翰·戴维斯等编《希腊化时期的经济》, Routledge 出版社 2001 年出版)。该书是在 1998 年 6 月英国利物浦"希腊化时期的经济"研讨会基础上编辑而成,与会者为史学、考古学、经济史学者,共 13 篇论文。对了解这个时期希腊化世界各地区的经济、生产、贸易、币制、财政收入与城市、王国的管理颇有参考价值,共 400 页。

(7) Roger S. Bagnall, *Hellenistic and Roman Egypt: Sources and Approaches*, Ashgate Publishing Company, 2006(罗吉尔·柏奈努:《希腊化和罗马时期的埃及史料与研究进路》, Ashgate 出版公司 2006 年初版)。该书收集了 20 世纪下半叶的考古发掘资料,对历史上一些文字记载或传说的论断作了考证,发表作

者的看法,例如第四篇“关于亚历山大里亚建城的日期”对伪卡利斯赛尼(Pseudo-Callisthenes)说的前331年4月7日提出质疑。第9篇“亚历山大里亚:图书馆之述”,认为建馆日期、藏书量都有疑问,该书对深入了解这个时期的埃及颇有价值。

(8) Willy Clarysse and Dorothy J.Thompson, *Counting the People in Hellenistic Egypt*, Cambridge U.P., 2006(威里·克拉雷斯、多罗丝·汤普逊:《希腊化时期埃及的人群统计》,剑桥大学出版社2006年初版)。该书是出版社组织的历史研究之一。克拉雷斯是比利时卢汶大学古典与中东史专家,多罗丝·汤普逊(女)是剑桥大学古代史专家。作者根据大量纸草文书和新发掘文物,依据当时记载的盐税、人丁税、寺庙奉献,各地区、各族人的居住区人数、社会、结构、家庭构成,统计出当时居住在埃及的希腊人、波斯人、西亚各族人的大致比例,和各地区的大致人口总数,以及不同信仰群体的大致状况。这部著作的学术价值,正如该书简介所言,从这里可以看出“埃及是个典型的希腊化世界”,是环地中海各种文化的交汇处。

(三)关于罗马历史、经济、文化的研究

关于罗马起源、罗马共和国和罗马帝国,目前海内外有不少著作,部分也已译为中文,大陆学者也有些专著,这里仅列举几部同罗马时期哲学有关的外文著作。

(1) Jason P.Davies, *Rome's Religious History: Livy, Tacitus and Ammianus on Their Gods*, Cambridge U.P., 2004(雅宋·大卫:《罗马宗教史:李维、塔西图和阿米安努斯论他们的神灵》,剑桥大学出版社2004年初版)。李维等三位是用拉丁文写自己民族和国家历史的作家,不少学者认为他们三人是弃绝传统的。作者认为这三个人都把神灵看做潜在的历史力量,他们不限于描述诸神的作用和力量,而是论证罗马的神灵就是罗马社会各方面的功能的体现,在塑造罗马历史方面起到特殊的作用。该书对于理解罗马的宗教与文化有重要价值。

(2) Warwick Ball, *Rome in the East: the Transformation of An Empire*, Routledge, 2000(瓦尔威克·鲍尔:《东部罗马与帝国转型》,Routledge出版公司

2000 年初版）。该书不是研究帝国转型期的东部罗马，而是研究东部地中海罗马统治区对后来罗马帝国形成的影响。该书颠覆以往的观点，论证罗马从共和国体制到帝国体制，其动因和启示来自罗马征服西亚后的体验。东罗马帝国之所以建都君士坦丁堡，也有“新一代特洛伊英雄”的历史情结。所以该书是理解罗马体制的转型及东罗马帝国特点的重要资料。全书 523 页，附有近 300 幅图片，以供对比。我们在分析罗马的转型及两希文化的融会，基督教成为罗马国教时运用到本书的资料和观点。该书作者是近东考古学家，长期在伊拉克、约旦、伊朗、阿富汗从事发掘工作，他还是英国在伊拉克的考古研究院主任。

（3）Paul Cartledge and Antony Spawforth，*Hellenistic and Roman Sparta：A Tale of Two Cities*，Routledge，Second Edition，2002（保罗·卡特利奇、安东尼·兹鲍霍斯：《双城记：希腊化的斯巴达与罗马式的斯巴达》，Routledge 出版公司 1989 年初版，2002 年修订再版）。该书用实际材料证明，以为公元前 370 年后斯巴达衰落了，这是个误会。实际上在希腊化和罗马时期，斯巴达打破了 400 年不变的体制，经济、文化与社会组织大有进步。作者卡特利奇是剑桥大学古典系主任、古代史教授。兹鲍霍斯是 Newcastle 大学古代史教授，还是《牛津古典辞典》1996 年修订第三版和《牛津考古学指南》的主编之一。

（四）晚期希腊哲学方面的综合性论著

相当一个时期，晚期希腊哲学不受重视。直到 20 世纪后期研究性著作和论文才日益增多。近些年晚期希腊哲学的地位提升，有两个原因，因而也有两个维度：其一是基督教研究的角度，由此关注早期基督教及教父哲学同晚期希腊哲学的关系；其二是当代政治哲学和伦理学的研究，促使人们从哲学自身的演化、哲学的治疗性功能方面去研究晚期希腊哲学，而不是仅仅从基督教的立场去观察古代希腊罗马文化的演进。这里列举几部我们在撰稿中用到的主要参考书。

（1）蔡勒：《斯多亚学派、伊壁鸠鲁学派和怀疑学派》、《希腊哲学史中的折中主义史》、《新柏拉图学派》。关于蔡勒的三大卷五册《希腊哲学史》，本书第 1 卷绪论中已有详细介绍。① 蔡勒著作的第 3 卷就是亚里士多德后的哲学，德

① 本书第一卷，第 103—104 页。

文原版有重印本,但是英译本似乎已经绝版。英译本第1册,即晚期三大学派,北京图书馆存有一部,我们编写组仅有复印件。第2册《希腊哲学史中的折中主义》,浙江大学希腊哲学先辈严群老先生存有1册。严群老先生在世时交由我们复印,至于《新柏拉图主义学派》未有英译本。作为希腊哲学史的奠基人,蔡勒的研究,特别是他的考证,例如对"折中主义"一词的考证,仍不失其地位。

(2) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Ed.by Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld and Malcolm Schofield, Cambridge U.P., 1999(《剑桥希腊化时期哲学史》,K.阿尔格勒、J.巴恩斯、J.曼斯费尔德、M.索费尔德等编,剑桥大学出版社1999年初版)。该书2002年再版,2005年出版平装本,共916页。该书由20世纪80—90年代英、美、德三国主要作者撰写专稿,全书分五个部分。第一部分"导言",分资料来源、编年纪要、学派组织与构成,共3章,其中第1章第1节"为什么如此多的资料佚失?"及第48—54页的各派哲学家年代综合表有重要参考价值。第二至五部分分别为"逻辑与语言"、"认识论"、"自然哲学与形而上学"、"伦理学与政治",比较研究各派哲学家上述诸方面的观点、特征与关系。《希腊哲学史》第四卷分学派列编,每编撰稿人要了解同一主题其他学派及学派外人物的观点,所以该书是我们四位作者共同的必读书。

(3) *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Ed. by A.H.Armstrong, Cambridge U.P., 1967(阿姆斯庄编:《剑桥晚期希腊和早期中世纪哲学史》,剑桥大学出版社1967年初版)。该书于1970、1980年陆续重印,但未见修订新版。该书共8编40章715页,概述晚期希腊至安瑟伦及早期伊斯兰哲学的兴起,相当于希腊哲学和教父学。同《剑桥古代史》差不多,各编独立撰写,无所谓前后的联系。晚期希腊三大派和逍遥学派、新毕泰戈拉仅占一编,共136页,普罗提诺及晚期新柏拉图主义各占一编。该书对研究罗马时期两希文化的融会与碰撞,以及东部地中海文化转型有相当的参考价值。

(4) R.D.Hicks, *Stoic and Epicurean*, Russell, Repeinted 1961(希克斯:《斯多亚和伊壁鸠鲁学派》,路塞尔出版社1910年初版,1961年再版)。该书在学术界是有地位的,迄今人们还引用其中的见解和考证。

(5) Harold Tarrant, *Scepticism or Platnism: The Philosophy of the Fourth A-*

cademy, Cambridge U.P., 1985(哈罗德·塔林特:《怀疑主义还是柏拉图主义:第四代学园的哲学》,剑桥大学出版社 1985 年初版)。该书对公元前 100—前 150 年柏拉图学园中的几个派别的演化作了独创性的分析。

考虑到国内外文资料寻找的困难,这里把晚期希腊三大派和新柏拉图主义近些年出版的图书列举如下:

(1) *The Cambridge Companion to the Stoics*, Ed. by Brad Inwood, Cambridge U.P., 2003.

(2) *Problems in Stoicism*, Ed. by A. Long, The Athlone Press, 1996.

(3) John Sellars, *Stoicism*, Acumen Publishing Limiled, 2006.

(4) *Stoicism: Traditions and Transformations*, Ed. by Steven K. Strange and Jack Zupko, Cambridge U.P., 2006.

(5) John Henderson, *Morals and Villas in Seneca's Letters*, Cambridge U.P., 2004.

(6) Brad Inwood, *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford U.P., 2005.

(7) *Aristotle, Kant and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, Ed. by Stephan Engstrom, Jennifer Whiting, Cambridge U.P., 1996.

(8) Susanne Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford U.P., 1998.

(9) Anthony Birley, *Marcus Aurelius*, Barnes & Noble Books, 1999.

(10) J. Hankinson, *The Sceptics*, Routledge, 1995.

(11) Avraam Koen, *Atoms, Pleasure, Virtue: The Philosophy of Epicurus*, Peter Lang, 1995.

(12) Andrew Smith, *Philosophy in Late Antiguity*, Routledge, 2004.

(13) Lloyd P. Gerson, *Plotinus*, Routledge, 1994。这是 Routledge 出版公司组织的一套"The Arguments of the Philosophers"丛书之一,作者是加拿大多伦多大学教授,在希腊哲学研究方面多有建树。该书分两部分,专门分析普罗提诺的核心概念和基本命运的论证。现代海内外学术界都有一些人,以自己理

解的当代哲学的某种理论将古人的论证现代化,以至于人们弄不清究竟是古人的论证,还是他们自己的论证。该书的特点是尊重历史。

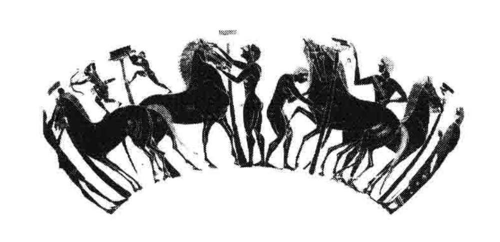
(14) Lucas Siorvanes, *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*, Yale University Press, 1996。这也是一部颇有分量的著作,特别是对于晚期希腊哲学中的形而上学问题,值得一读。

(15) *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*, Ed. by Thomas Finan and Vinent Twomey, Four Courts Press, 1992.

(16) *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*, Ed. by J.M.Dillon & A.A.Long, University of California Press, 1996.

(17) Kare Fuglseth, *A Comparison of Greek Words in Philo and the New Testament*, The Edwin Mellen Press, 2003.

上述所列四大类论著和资料汇编是我们撰写第四卷的主要参考书。应该说,就国内现有状况比较,我们掌握的一手资料和二手资料还是相当充分的。读者要了解晚期希腊的资料和研究概况,可以查阅每部著作后面列举的"参考书目",特别是剑桥和路透编的一套"指导读物"一般都有该论域的研究综述。目前网站上的书较多,但是制成光盘者仅极少数。有一阵子曾经刮过一阵风,似乎图书馆和出版物都过时了。不过,正因为是一阵风,很快就刮过去了。海外几个大出版商,竞相出版系列丛书和导读、论文集,可惜对原始资料、古人的诠释和汇编及诸如 *Suda* 等辞书基本上不愿重印,或许是利益驱动。这也是我们在研究西方文化方面相当薄弱的原因之一,即使有钱也买不到。有时到几家名牌大学图书馆,原始档案还是看不到,或者只可目视,不可借阅拍摄或复印。此外,由于我们自身条件的限制,未能充分利用德语、法语方面的著作。特别是德国,有收集、整理、校勘、注释古书的传统。在研究方面,这个民族的理论思维能力和成果,都是世人公认的。这些不足只好留待后人去解决了。不过话说回来,毕竟英语类读物目前是最普遍的,其他语种的重要著作也有英译,我们收集、购买、阅读(细读、略读、查阅三者均有)这些资料耗费近十年的精力。这些一手、二手资料能反映目前海外对晚期希腊的研究概况,因而可以有把握地说,我们对晚期希腊的介绍和论述是有资料根据的。



第一编

伊壁鸠鲁学派

伊壁鸠鲁概论：生平、著作与学派



标准论（认识论）

自然学说

治疗、伦理与政治

伊壁鸠鲁(Epicures,前341—前270年)是古希腊自然哲学的最高形态——原子论哲学的最高代表。同时,他提出了一种以“自然与快乐”为中心的治疗性哲学。在晚期希腊罗马三派最大的哲学当中,他以坚定的反对宗教迷信、彻底的感觉主义、还原论的伦理学和政治哲学为特色,形成了与其他两派哲学判然有别、自成一体的思想类型,既在当时和身后吸引了众多的追随者,也因此而成为古代希腊世界中极富争议的一位哲学家。作为希腊化“新哲学”中尤其给人以另类感觉的哲学,伊壁鸠鲁及其学派不要说在后世经常被各种名门大派当成靶子挑出来批判,即使是在当时就已经遭到围攻般的激烈抨击。然而,令人惊奇的是,当时许多信众从世界各地来追随这位乡野哲学家,而且大多痴迷不离,鲜有叛出学派者。至于伊壁鸠鲁思想中的感性还原论和治疗哲学,同其他古典哲学相比,与现代性思想类型具有更多的亲缘性,这意味着古典世界已经出现了崭新的精神范式,所以更应受到当代学者的重视。

第一章

伊壁鸠鲁概论:生平、著作与学派

伊壁鸠鲁的思想不仅体现在他的哲学理论中,而且体现在他及其学派的日常生活中,体现在他的写作方式和留存的作品中。所以,我们对伊壁鸠鲁及其学派的研究,应当首先从这些貌似外在的背景故事开始。

第一节 文献

一 伊壁鸠鲁原著

在希腊化哲学家当中,伊壁鸠鲁作为学派开创者,与怀疑论和斯多亚派的开创者不同,是一位著作等身的人,他写过许多书。第欧根尼·拉尔修说有300多种,这个数量似乎也过于惊人。第欧根尼·拉尔修还在自己的"哲学史"(《著名哲学家的生平和学说》)中列出了伊壁鸠鲁的41种"最好的"书的标题。[1] 可惜,伊壁鸠鲁的这些浩繁大作都已经全部佚失。幸运的是,伊壁鸠鲁是一个很有条理的人。他意识到自己详细展开的文字写得很难懂;或者,内容过于细致专门,属于条分缕析的文字,不利于大家学习和背诵(读经与诵经对于该学派的重要,下面还会谈到),所以他还喜欢把自己的思想凝缩写成小

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第27—28节。

篇幅的“概要”。这不仅有助于背诵,而且还便于修习复杂理论的人可以随时自如地返回到简单的事实和词语上。伊壁鸠鲁的概要写得很简洁。他希望“一个掌握了概要的人可以推论出我在全集中的详细阐发”①。这些“概要”的宗旨是:一切道理都很简单,追求智慧的人们不要流失于繁复的理论中,而应当把握真正重要的核心思想。伊壁鸠鲁写的“概要”有好几种,其中三种以寄给某人的书信的方式留存了下来。这些书信的写作看来不是随意的,因为它们构成了自然哲学、天文学、伦理学三个部分,正好是伊壁鸠鲁哲学的三个分支。第一封即伊壁鸠鲁致希罗多德的信,是关于自然学说的概要(物理学),第二封即伊壁鸠鲁致比索克莱(Pythocles)的信,是关于天文学的概要(天象学),第三封信即伊壁鸠鲁致梅瑙凯(Menoeceus)的信,是关于伦理学的概要(人生哲学)。

有的学者经过考证后指出,书信体的哲学写作可能是伊壁鸠鲁所开创的。换句话说,上述这三封信是伊壁鸠鲁在用书信的方式写哲学,而非在写信的时候偶然触及哲学。在日常生活中,伊壁鸠鲁当然也写纯粹私人性的信,这从留存下来的某些信件残篇可以看出;但是,他的哲学书信的格式与私人性的信完全不同,显然是一种哲学文体,就像柏拉图的“苏格拉底对话录”也是一种哲学文体而非真的是在准确记录苏格拉底言行的生活起居录一样。所以,有的学者建议,为了区分起见,不妨把伊壁鸠鲁的纯粹个人信件称为“信”(letter),而哲学书信可以称为“书信”(epistle)。

除了这三封信,可以算做伊壁鸠鲁的原作而留存下来的文字还有三种:伊壁鸠鲁的遗嘱、“基本要道”和伊壁鸠鲁临终书信。其他收集了包括伊壁鸠鲁本人及其学派思想家的格言的集子,还有“梵蒂冈馆藏伊壁鸠鲁格言集”、“贤人论”、奥依诺安达的第欧根尼铭文残篇。值得注意的是,“遗嘱”、“格言集”、甚至“临终书信”等,其实也都是一种哲学文体的写作,而且也属于“概要”类型的文字。第欧根尼·拉尔修是一位伊壁鸠鲁派的哲学史家——至少他极为同情伊壁鸠鲁派,在他的《著名哲学家的生平和学说》中的最后一章,原原本

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第35节。

本地收入了伊壁鸠鲁的三封哲学书信:《贤人论》、《遗嘱》、《基本要道》。这些都是后人出版各种"伊壁鸠鲁文献"选本的基本来源。至于近代陆续发现的"梵蒂冈馆藏伊壁鸠鲁格言集"、奥依诺安达的第欧根尼铭文残篇、赫库拉农(Herculaneum)的皮索庄园(Piso)发掘的伊壁鸠鲁《论自然》残篇和伊壁鸠鲁派的菲洛德姆斯(Philodemus,大约前110—前40年)著作残篇,等等,有时也会被收入到现代学者所编纂的各种伊壁鸠鲁原始资料文集中。在西方近代学者所编成的各种伊壁鸠鲁原始资料文集中,有一些很好的学术版,著名的有乌斯勒(Usener,H.)的 *Epicurus*(Leipzig:Teubner,1887)。此书是"伊壁鸠鲁派资料全集"类型的著作,它收入了到1887年为止所找到的所有伊壁鸠鲁的著作,以及后来各种伊壁鸠鲁派著作中的引文,还包括拉丁文的评注。英文学术界中与这种类型的著作相类似的经典文集有 Bailey 的 *Epicurus*,*The Extant Remains*(Oxford,1926),在学术界很有权威性。另外,除了这种学术版的资料文集之外,还有许多普及版的伊壁鸠鲁资料文集,面向更广大的读者,比如 G.K. Strodach 的 *The Philosophy of Epicurus*:*Letters*,*Doctrines and Parallel Passages from Lucretius*(Northwestern University Press,1963),书中除了包括大量伊壁鸠鲁本人的资料外,还包括卢克莱修哲学诗中的对应材料和伊壁鸠鲁派的一些残篇选。

中文世界中,迄今最为全面的伊壁鸠鲁资料集是我们编译的《自然与快乐——伊壁鸠鲁的哲学》(中国社会科学出版社2004年版)。其中包括伊壁鸠鲁本人的所有留存文献,"梵蒂冈馆藏伊壁鸠鲁格言集"、"贤人论"以及奥依诺安达的第欧根尼铭文残篇中的4则(这一残篇迄今已经发现了二百多条,可以专门出版,下面我们还将详细介绍),并且收入了卢克莱修的《万物本性论》。

二　卢克莱修著作

在伊壁鸠鲁派的留存文字中,卢克莱修的哲学诗占据了一个突出的地位。卢克莱修是最为著名的伊壁鸠鲁派哲学家,他用拉丁文写了《万物本性论》,主体部分基本上完好地留存至今,篇幅远远超过伊壁鸠鲁本人留下来的各种

文字，十分难得，是研究伊壁鸠鲁派思想的重要文献。学术界一般认为，伊壁鸠鲁派对于老师的观点十分忠诚，没有任何发展，必须严格复述老师的教义，不得自行改造。外国学者经常将其放在一起，以便相互参读，这是我们在《自然与快乐——伊壁鸠鲁的哲学》中收入卢克莱修的《万物本性论》的原因。所以，可以有把握地说，卢克莱修的哲学长诗是亦步亦趋地遵循伊壁鸠鲁的论证，在理论上没有丝毫越轨之处。我们从卢克莱修的序诗所表达的宗旨就可以看出这一点："哦，你是第一个在深深的黑暗之中，高高举起如此明亮的火炬照亮生命的幸福之乡的人。哦，你是希腊人的荣耀，我将跟随你，循着你留下的脚印迈出坚定的步伐。我不是梦想成为你的对手，而是出自对你的敬爱而以你为榜样，模仿你和再现你。燕子怎么会去和天鹅试比高低，四肢站立不稳的小山羊如何能在奔跑中发挥出健壮的骏马那样的充沛精力呢？"①如果说伊壁鸠鲁本人的著作是极为简略和抽象的，那么卢克莱修笔下就是一个充分展开的、丰富的和感性的天地。打个比方说，如果说伊壁鸠鲁的纲要性的书信类似于怀疑论的"十式"、"五式"，那么卢克莱修的哲学长诗就近于塞克斯都反复累积浩瀚论证的《反理论家》各卷大书。卢克莱修经常对同一个观点进行反复论证。而且他似乎感到即使如此还意犹未尽，对于论证他的观点也还不够，还需要读者有举一反三的本领，才能领会其观点。比如在证明存在着虚空的时候，他提醒自己的听众道：

> 我还可以搜集许多其他的证据来说明我的学说的可信性。但是你的敏锐心智从这些线索中已经足以联想到其他的相关事实。就像猎犬一旦发现了一点蛛丝马迹，就能凭借敏锐的嗅觉追踪，捕捉到隐藏在枝叶底下的野兽巢穴。你在思考中能像它们那样举一反三、触类旁通，深入到不可见的隐蔽处所，最终把握住真理。②

卢克莱修的《万物本性论》在国外有二十多个英文译本，在中国有一个方书春的中文诗体译本，质量很高，标题称为《物性论》。新的汉译本也将继续

① 卢克莱修：《万物本性论》第3卷，第1—7行。

② 卢克莱修：《万物本性论》第1卷，第398—409行。

面世,而且还是被名之为《物性论》。我们认为,卢克莱修在该书中的主题是研究万物的本性(*physis*),这也是古代自然哲学与近代研究“物性”的经验论大不一样的地方;然而“物性”一词总使人想到洛克等人经验论者关于“第一物性、第二物性”之类的思想。所以我们感到还是把卢克莱修的 *On Nature*(论自然)翻译为《万物本性论》,更为符合其本义。

说到 *physis*,事实上此书的题目也可以翻译为“论自然”,这倒是希腊古代自然哲学家著作的一个通用标题。研究卢克莱修的专家克莱(Clay)在讨论卢克莱修的著作的标题时,专门考察过“自然”(physis)的古代意义,说它的含义是“产生”和“生成”。①这样的考证当然受到的是海德格尔的启发,未必可以很恰当地用于卢克莱修。其实,克莱自己也承认“自然”的这一古意在早期希腊自然哲学家之后的自然哲学中已经逐渐被人遗忘。但是,克莱又认为卢克莱修是坚持这一古意的,这从他的《万物本性论》的开头序诗是向主管生育、生产的维纳斯祈祷吁求就可以看出。不过,严格说来,向“生育之神”吁求与伊壁鸠鲁的哲学精神是截然相反的。伊壁鸠鲁恰恰反对有什么人格化的神主宰世界的产生,也反对人可以通过向神吁求而保持“生”、阻挡“灭”。对于伊壁鸠鲁的原子论来说,一切都是偶然、无目的的原子的运动和碰撞的结果。所以,卢克莱修的“反常做法”也许说明了卢克莱修在伊壁鸠鲁之外还有其他哲学来源,比如恩培多克勒哲学,因为自然作为“产生”,是典型的恩培多克勒思想。②

总地说来,在内容上说伊壁鸠鲁派与伊壁鸠鲁有差别,不是那么绝对的。卢克莱修与伊壁鸠鲁的区别主要应当是形式上的。卢克莱修的著作中充满着丰富的论证,这可能构成了他的阐述方式与伊壁鸠鲁的方式的最大不同。不过,即使对于伊壁鸠鲁与卢克莱修之间的这一差别,我们可能也难以绝对地下判断。毕竟伊壁鸠鲁本人的浩瀚著作已经遗失,也许在伊壁鸠鲁遗失了的那些著作中就已经是这么成篇累牍地堆积论证的,因为从第欧根尼·拉尔修记

---

① 参见 C.克莱:《卢克莱修和伊壁鸠鲁》,第 86 页。

② 参见 C.克莱:《卢克莱修和伊壁鸠鲁》,第 90 页。

载的伊壁鸠鲁“遗失书目”看,他决不缺少鸿篇巨制之作,只不过目前留存下来的简略文字恰好属于“概要”类的而已。

三　其他古代相关著作

古代世界中,伊壁鸠鲁哲学的名气很大,但是大多是作为其他哲学流派的敌人的“恶名”。反过来说,我们也可以看到伊壁鸠鲁学派已经成为“跨时代”哲学学派,真正从公元前4世纪雅典众多新哲学中脱颖而出,竖立起自己作为罗马几大哲学流派之一。希腊化—罗马时期的斯多亚哲学、新柏拉图主义哲学、共和主义派纷纷批评伊壁鸠鲁,在此当中经常会详细引用伊壁鸠鲁或其流派的著作。这样看来,当时他们手中应当还有这些原著。所以,虽然这些原著今天都已经遗失,但是多多少少在古代的这些批评者的引文中留存下来。这当中保留伊壁鸠鲁思想风貌相对集中的有普卢塔克、西塞罗和塞克斯都等人的著作。

罗马共和末期的西塞罗特别反感伊壁鸠鲁,在他的《论至善与至恶》(*De Finibus*,中译本参见中国社会科学出版社2005年版)中的第一卷介绍了伊壁鸠鲁的快乐论思想,第二卷是斯多亚学派对它的批评。在行文中西塞罗援引了大量的伊壁鸠鲁哲学观点和论证。另外,在西塞罗的《论神性》等著作中也大量地介绍和批评了伊壁鸠鲁的宗教观点。

公元47年出生的普卢塔克在其《道德论集》中有许多(至少有10篇)是直接以批评伊壁鸠鲁的思想为主题的,比如“伊壁鸠鲁实际上使幸福生活不可能”、“‘隐秘无闻的生活’是一个好准则吗”、“答科洛特”等;从这些文章中,人们可以看到伊壁鸠鲁派的有关思想和该学派在当时的发展状况。我们在编译出版的《古典共和精神的捍卫——普鲁塔克文选》(中国社会科学出版社2005年版)中选译了前两篇,即“伊壁鸠鲁实际上使幸福生活不可能”、“‘隐秘无闻的生活’是一个好准则吗?”

怀疑论哲学的策略因为主要是依靠把当时各家哲学的观点对立起来,造成一个个“二律背反”,所以在塞克斯都·恩披里柯的《反理论家》等著作当中有对伊壁鸠鲁派哲学观点的大量转述和介绍。在其“皮罗学说概要”中,也可

以看到有关伊壁鸠鲁思想的一些材料(读者不妨参见塞克斯都:《悬隔判断与心灵宁静》,中国社会科学出版社 2005 年版)。

四 现代研究著作

西方对于伊壁鸠鲁哲学的研究极为细致,从总的希腊化哲学各大流派的综观到伊壁鸠鲁哲学中的某个理论细节,从伊壁鸠鲁学派的历史发展到新发现的残篇的考古学,都作出了详尽的研究,成果累累,令人叹为观止。举例来说,在对于希腊化几大流派的一般研究著作中,最早的蔡勒的著作依然有参考价值(Zeller, Eduard, *The Stoics, Epicureans, and Sceptics*, London: Longmans, Green, and co., 1892)。而新的"希腊化哲学三大流派"类型的著作中质量上乘的也不断出现(比如. R. W. Sharples, *Stoics, Epicurus and Sceptics*, Routledge, 1996)。还有人更为细致地研究"三大流派"的关系,包括它们与早期原子论德谟克里特的关系,比如从理论上对伊壁鸠鲁与德谟克里特和怀疑论的关系进行专门研究的瓦伦的著作(Warren, James, *Epicurus and Democritean Ethics: an Archaeology of Ataraxia*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2002)。此书解释了伊壁鸠鲁与德谟克里特虽然同样作为原子论,为什么会存在如此重要的区别。可以说此书继续在延展青年马克思所思考的同一个问题,当然他们的方法论完全不同。

在对伊壁鸠鲁理论中的各种问题进行深入的专题研究的著作中,有专门研究伊壁鸠鲁的科学研究方法论的,比如 Asmis, Elizabeth, *Epicurus' Scientific Method*(Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1984),也有专门讨论伊壁鸠鲁原子论中的某个专题的,比如 D.J.Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*(Princeton University Press, 1967)就是专门讨论"最小单位"和"自愿行动"的。这些著作有一个共同的特点,即因为处理的问题小,所以可以引经据典,仔细考证,对问题的分析非常透彻和详尽。

另外,还有的学者承袭了斯特劳斯的传统,专门注意分析伊壁鸠鲁和卢克莱修的文本的字里行间的意思,详细论证伊壁鸠鲁言论和学派体制中的各种词语、隐喻、仪式等容易为人所忽视的东西,这也得出了不少前人未能充分注

意到的新结论。克莱(Clay)是这方面的一个重要代表,体现其独特分析方法论的著作有 *Lucretius and Epicurus*, Cornell University Press, 1983。另外,克莱对于伊壁鸠鲁发展史也有很细致的研究,比如他的 *Paradosis and Survival: Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*(D.克莱:《矛盾与存续:伊壁鸠鲁哲学史三章》, The University of Michigan Press, 1998)。此书虽然是学术著作,却在 1998 年出版后在 1999 年、2000 年和 2001 年不断重印。这本书包括 15 篇论文,讨论了伊壁鸠鲁派发展的三个阶段。意大利的詹姆斯·尼古拉斯的《伊壁鸠鲁主义的政治哲学:卢克莱修的〈物性论〉》(中译本见华夏出版社 2004 年版)也是斯特劳斯传统的学者对伊壁鸠鲁学派研究的一个有益成果,它承袭了斯特劳斯的泛政治化理解的"政治"观,并且据此考察卢克莱修是如何把握哲学与政治的关系的。关于伊壁鸠鲁学派发展历史的较为出色的研究,还必须提到 Jones Howard, *The Epicurean Tradition*(London, New York: Routledge, 1989)。此书不仅讲述了古代伊壁鸠鲁派的发展,而且详细研究了伊壁鸠鲁派在中世纪和近代的发展,包括对它在法国和英国的复兴的仔细考证。

就伊壁鸠鲁派的第三阶段的代表——奥依诺安达的第欧根尼铭文残篇——而言,除了考证和编订资料的学者之外,还有研究其思想的,包括其思想与当时时代的关系。奥依诺安达的第欧根尼铭文残篇结集出版过好几个版本,最新的版本是英国权威学者史密斯的:Martin Ferguson Smith, *The Epicurean Inscription*(Edited with Introduction, Bibliopolis, 1992)。这是迄今为止最新的、也是最全的奥依诺安达的第欧根尼已知残篇全集,其中收入了所有迄今为止所发现的残篇和英文翻译,以及一篇长篇导言(讨论了这门学问的历史,刻石的位置和状况等等详细情况,铭文当年的可能秩序,书写文风特点,标点和音节划分,新术语),还有对各条残篇的详细的注释。作者立足于自己在当地的 16 年考古工作和自己对伊壁鸠鲁哲学的深入研究而写成此书,所以这无疑是极为全面和丰富的一部总结性的大书。

中国学者对于伊壁鸠鲁的研究也给予了一定的关注,在相关文献中尤其应该提到的是一个富有特色的专著性研究成果:杨适的《伊壁鸠鲁》(东大图书股份有限公司 1996 年版)。

第二节　生平与特色

公元前323年,亚历山大大帝在东征中病死,翌年亚里士多德去世。这标志着短暂而辉煌炫目的希腊古典时代的结束,漫长的希腊化罗马时代(延续了大约7个世纪)开始。几年之后,伊壁鸠鲁、芝诺和皮罗相继来到雅典,开创了后来被称为希腊化罗马时期的三大新哲学门派的伊壁鸠鲁派、斯多亚派和怀疑论。

伊壁鸠鲁出生于小亚的萨摩斯岛,父母是雅典殖民者。他在公元前323年来到雅典服兵役,两年后离开雅典回国到了小亚的科洛丰,生活了10年,在那里跟不同的哲学家学习,其中包括柏拉图派的哲学家,也包括原子论派的瑙西风。瑙西风特别推崇怀疑论的皮罗,这也引起了伊壁鸠鲁的浓厚兴趣。后来伊壁鸠鲁又到了小亚西北的兰普萨库斯(Lampsacus)住了大约5年(前310—前306年),在那里逐渐形成了自己的学派雏形,开始拥有了许多坚定的支持者,比如梅特罗多洛(Metrodorus)、科洛特(Colotes)、比索克莱(Pythocles)等人。公元前306年,伊壁鸠鲁重返雅典,这一次他是作为一位成熟的哲学家来到雅典,这一年他已经35岁了。初到雅典的哲学家伊壁鸠鲁曾经和别的哲学家搭伙开班讲学,后来他独立出来,在城外的"花园"开办了自己的学校。

当时雅典的既得利益占据者和竞争者对这个倔犟的外来人评头论足、极尽攻击之能事。骂他是"只知道声色犬马,口腹之乐"的享乐主义者①是不稀奇的,因为这样的说法后来一直是人们津津乐道的题目;最能反映当时雅典人特色的攻击是:查考他的原籍,嗤笑他不算正宗雅典公民,只不过是过去雅典人海外殖民者的后代。并且,又嗤笑他出身贫贱,少时与母亲挨家挨户推销,父亲是一个乡村语文教师,伊壁鸠鲁"为了几个可怜的小钱"帮父亲教语文。怀疑派的蒂蒙刻薄地写道:"自然哲学家中最后的这一位,也是最无耻的家

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第6节。

伙，此人来自萨摩斯，是个教师的儿子，所有人当中最没有文化教养的。”①

除了家世不够荣耀外，时人还攻击他的哲学是“业余”的，他的文章不合学术规范，其他人的引文也看不到，全是自己的话。而且，他居然还经常说：“有文化”（*mathematica*）不算什么，智慧才真正重要。这当然惹怒了在政治上失去了地位、但是在文化上依然占据地中海世界中心的雅典人。学识渊博、被文化浸泡得几乎深谙哲学史的每个细节的雅典人最不屑的评价就是：伊壁鸠鲁的原子论和快乐论哲学无非是剽窃德谟克里特和昔勒尼派哲学的拼凑。

斯多亚学派的高手更是屡屡出手批判伊壁鸠鲁。据说伊壁鸠鲁在自己的哲学中没有提到斯多亚派，而斯多亚派的第二位大师克律西波的著作的每一点几乎都是在与伊壁鸠鲁较量。从学派的相互影响看，在希腊化时期哲学的这两大派中，伊壁鸠鲁创立学派时，斯多亚派还没有流行，所以伊壁鸠鲁的敌人主要不是斯多亚派，而是柏拉图或亚里士多德。相比之下，斯多亚派的理论大师克律西波等人处处以伊壁鸠鲁为敌手，是因为当时伊壁鸠鲁的影响已经形成，所以必然进入其他哲学家的眼界中，其挑战是他们所不能回避的。我们甚至可以说斯多亚学派思想的发展离不开对伊壁鸠鲁的批评与反思。沿着这一思路，还可以理解后来的“伊壁鸠鲁派”与伊壁鸠鲁本人不同，已经不得不考虑到当时各种对立哲学派别的存在，尤其是必须考虑到斯多亚哲学对他们的批判。所以，后来的伊壁鸠鲁派的著作中的论战对象就与伊壁鸠鲁不同，主要不是柏拉图和亚里士多德，而是斯多亚派和怀疑论。

雅典人对伊壁鸠鲁的负面看法一直影响到后来整个地中海哲学界。晚期斯多亚派的哲学家大多盯着伊壁鸠鲁，西塞罗就是一个典例。在西塞罗的《论至善与至恶》第二卷中，西塞罗从斯多亚哲学的角度出发对伊壁鸠鲁进行了全面的批判。在一阵雄辩滔滔的大批判结束之后，听众总结他的意思说：“你实际上已经把伊壁鸠鲁完全逐出了哲学家的行列。你除了发现他的意思浅显明了，不论他的文风如何，此外还给他留下什么呢？他的自然哲学理论不是原创的，并且在你看来还是错误连篇的；他试图改善权威的观点，结果只是

① 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第10卷，第2节。

越改越糟。辩证法他全然没有。他把最大的善等同于快乐,这一理论首先本身就是一个错误,其次也不是原创的,因为在他之前阿里斯提波已经说过,并且比他说得更好。更糟的是,你又补充说伊壁鸠鲁是个没有受过任何教育的人。”①

这一批判显然总结了从伊壁鸠鲁创立学派到西塞罗的三百年间充满敌意的哲学家们对伊壁鸠鲁思想的总看法。然而令人有些奇怪的是,在各派名门正宗的雅典哲学的高手的反复围剿下,伊壁鸠鲁学派并没有被铲除,反而连绵不断,香火很旺。事实上,虽然伊壁鸠鲁受到暴风雨般的攻击,但是文化上十分挑剔的雅典人中也不乏对他赞许有加的,母邦萨摩斯也为此感到很荣耀,为他树了铜像。而公元2—3世纪的“希腊哲学史家”第欧根尼·拉尔修在介绍完了伊壁鸠鲁的哲学体系后,特意指出自己要援引伊壁鸠鲁的“基本要道”40条,作为斯人哲学之结语,也作为自己的10卷本的《著名哲学家的生平和学说》的全书压卷。其实,冷静的思考者应当看到,伊壁鸠鲁能够在近于饱和的雅典文化市场中树立自己的地位,必然有自己的独特深刻之处,对于哲学的发展作出了原创性的贡献。如果都像他的攻击者说的,他只是在宣传些粗俗的享乐主义——且不要说这些还都是“剽窃了德谟克里特和昔勒尼派”——那就根本无法理解为什么伊壁鸠鲁派能够具有不同于其他学派的独到的、吸引人的魅力。

那么,什么是“伊壁鸠鲁的原创性”呢?回答这一问题是我们下面整个讨论的任务。不过在此不妨首先挑出几个鲜明的“伊壁鸠鲁特色”作为引子,开始我们的分析。最先映入人们眼里的恐怕是一个不雅的特色,也就是伊壁鸠鲁最遭人诟病的粗野个性和“否认师承”的言论。如果说伊壁鸠鲁曾经遭到了许多哲学家暴风骤雨般的抨击的话,那么他对于其他哲学家的回击与批评也十分过火。他经常出口不逊,骂别的哲学家是“说胡话”(指责柏拉图)、“雕虫小技”、(指责占星术)“愚蠢”、“软体动物”(指责瑙西风)。几百年后的普卢塔克对此还耿耿于怀,专门提到伊壁鸠鲁的弟子科洛特的文章中对其他哲

① 西塞罗:《论至善与至恶》第1卷,第8节。

学家的不敬之词:"他们收集了一大堆人间最难听的词:'吹牛','肤浅','造假的','娼妓','杀人犯','低沉呻吟者','干尽坏事者','傻瓜',然后把它们倾倒在亚里士多德、苏格拉底、毕达戈拉斯、普罗泰戈拉、塞奥弗拉斯特身上"。普卢塔克认为这种辱骂人的恶言恶语表现的只不过是伊壁鸠鲁派对其他哲学家的妒忌,这使他们远离智慧,因为"嫉妒在神圣的歌队中决无一席之地"①。

这种恶毒攻击的特点,确实与人们一般所想象的温良谦恭的哲人风度相去太远。第欧根尼·拉尔修感到看不下去,于是忍不住辟谣说伊壁鸠鲁脾气很好,不会这么没风度、这么粗鲁,他是一个性格温和的好人;第欧根尼·拉尔修还用许多伊壁鸠鲁温文尔雅待人接物——主要是对待友人和学生甚至奴仆——的故事证明这一点。② 伊壁鸠鲁在日常生活中的温柔品性是十分著名的,甚至有人还嫌他太温柔了。事实上,同情者也可以把这看做是他的快乐主义哲学与斯多亚哲学的冷酷德性相比的一个人道性特色。然而,伊壁鸠鲁是否可能对别的哲学家骂粗话?我们以为是有可能的。第一,他遭到那么多诽谤,奋起回击也是意料之中的事情。论战性写作正是当时不少哲学流派的特点。伊壁鸠鲁研究专家史密斯曾经专门讨论了伊壁鸠鲁及其学派的论战性特点,这从他们存留下来的著作篇目的名称就可以看出:

> 伊壁鸠鲁:《反自然哲学家》,《反麦加拉学派》,《反德谟克里特》,《反塞奥弗拉斯托特》。
>
> 梅特罗多洛(伊壁鸠鲁信任的亲密同事):《反自然哲学家》,《反辩证法家》,《反智术师》,《反德谟克里特》。
>
> 海尔马格(首位接任伊壁鸠鲁学派的领导者):《反柏拉图》,《反亚里士多德》,《论恩培多克勒的书信》。

伊壁鸠鲁哲学中确实存在着两种倾向:一种是恬淡散然的退隐气质,这是大多数论者都看到的,但是还有一种是火气与斗争精神,这吸引了青年马克思

---

① 包利民等编译:《古典共和精神的捍卫——普鲁塔克文选》,中国社会科学出版社2006年版,第4页。

② 参见第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第9节。

这样的研究者。这种论战性锋芒之所以在伊壁鸠鲁自己的著作中看不出来,可能是因为今天存留下来的伊壁鸠鲁的书信和格言正好属于概要性的,而不是论战性的。① 还有,很可能因为伊壁鸠鲁希望自己的思想能够发挥长久的影响,所以自觉地从论战式转向公理化的写作中。②

更为重要的是,以上现象进一步涉及另外一个问题:伊壁鸠鲁哲学的师承。伊壁鸠鲁满怀敌意开骂的人当中似乎包括他的老师。"软体动物"据说就是他给他的老师瑙西风所取的外号。这与伊壁鸠鲁对于自己的哲学是"原创性哲学"、没有任何师承的强调,似乎正相呼应,给人带来了进一步的谜团。按理说,一位哲学家不必回避自己有所师承,或者说曾经从什么思想资源那里受到过启发。完全凭空思考的人几乎从未有过。但是伊壁鸠鲁激烈地否定自己有任何师承。这种几近于无理性的做法可能有几个原因,一个是他经常遭到的批评是"毫无原创性",只是剽窃了前人、重复前人。③ 在一个语词弥漫、相互勾连的文化域当中,大众实在弄不清这位新来乍到的哲学家有什么新意——不也还是在讲"原子"、"快乐"什么的吗?那都是老掉牙的话题了。文化程度和哲学素养普遍不低的雅典人立马就能说出留基波、德谟克里特、阿里西吞等一大串名字。何况伊壁鸠鲁到雅典后确实在柏拉图学派和瑙西风门下听过课。西塞罗就提到,伊壁鸠鲁曾经听过柏拉图的学生庞菲鲁斯(Pamphilus)的讲座,然而伊壁鸠鲁极其鄙视他,"在这一点上伊壁鸠鲁显示出一贯的焦虑,决不向任何人学习任何东西。看看他如何对待德谟克里特的一个学生瑙西风就知道了。他不否认自己听过瑙西风的讲演,但却想尽办法诽谤他。除了从学者德谟克里特那儿获得的知识之外,他难道还得到过其他什么指点吗?他自己的哲学还有什么不是源自德谟克里特的呢?原子、虚空、影像、无限的空间、无数的宇宙,它们的产生和灭亡,以及实际上贯穿整个自然哲

① 参见 M.S.史密斯:《奥依诺安达的第欧根尼:伊壁鸠鲁派的铭文》,第136—137页。

② 参见 D.克莱:《矛盾与存续:伊壁鸠鲁哲学史三章》,第8页。

③ 这样的说法一直延伸到罗马世界中,参见西塞罗:《论神性》第1卷,第26节;《论至善与至恶》第1卷,第6节。

学领域的内容,都来自德谟克里特。”①

但是,正如有的学者指出的,曾经在某某人的课堂上读过书,并不见得就是他的学生,更不要说就会同意他的观点,继承他的学说。伊壁鸠鲁是一个非常有独立见解的人,第欧根尼·拉尔修曾经提到过,伊壁鸠鲁很早就对自己的语文老师不满,因为他不能解释赫西俄德的“混沌”是从何处产生的。② 伊壁鸠鲁从学过(听过课)的哲学家派别,首先是柏拉图派,然后是德谟克里特派。但是,难道我们能因此说伊壁鸠鲁是一位柏拉图派或者一位德谟克里特派哲学家吗? 答案是否定的。首先,伊壁鸠鲁显然不是一个柏拉图派哲学家,毋宁说恰好是其对立面。其次,即使就原子论而言,尽管伊壁鸠鲁的哲学继承了德谟克里特原子论的大部分理论;但是,伊壁鸠鲁哲学的主旨从某种意义上说与其说是传承和张扬德谟克里特,不如说恰恰是反德谟克里特的。德谟克里特是希腊纯粹理性的代表,他攻击现实日常生活,因此在他身后引发了一个庞大的怀疑论者的谱系,他们尤其贬低感觉的可靠性。这一思潮据说最终导向了晚期希腊最为全面彻底的皮罗主义怀疑论哲学。但是,伊壁鸠鲁却是坚定的感觉主义者和“独断论者”,他原子论哲学的目的之一就是与希腊哲学反对日常生活的怀疑论倾向进行斗争。不看到这一宗旨而简单地把伊壁鸠鲁看做是德谟克里特学派的复制者,并没有发展出一种新的哲学,那就可能忘记了哲学与哲学之间的根本差异。青年马克思的博士论文如果说富于天才性的话,就在于它早就敏感地感到这两位“原子论者”之间的区别不在于一些物理学细节上的差异,而是哲学类属上的根本不同。这一区别也适用于“快乐主义”。如果不仔细考察,人们会感到伊壁鸠鲁学派从理论甚至到用词上都与昔勒尼派快乐主义一脉相承,并因此攻击伊壁鸠鲁是在主张纵欲享乐。但是稍微头脑清楚的研究者都能够发现,伊壁鸠鲁的整个哲学恰恰在宣传:快乐追逐无法达到幸福。所以,如果伊壁鸠鲁用难听的语词指责希腊老一辈的“快乐主义”,我们千万不要认为他是在欺师灭祖。因为那不是他的“师”,那是他的思

---

① 西塞罗:《论神性》第1卷,第26节。

② 参见塞克斯都·恩披里柯:《反自然哲学家》第2卷,第18—19节。

想敌人。

至于说德谟克里特的传人智术师瑙西风,他被一般人说成是伊壁鸠鲁的直接老师。不错,伊壁鸠鲁可能听过瑙西风的课。但是他显然不能满意他的智术师风格,尤其不能满意智术师在以繁琐的文化知识傲视世人的背后所隐藏的怀疑主义和非道德主义本质。[1] 伊壁鸠鲁说瑙西风是"软体动物"(jellyfish),大概是说这样的智术师是没有头脑的,没有自己的洞察力的,甚至因为其怀疑论主张而像动物一样地生活。[2] 所以伊壁鸠鲁宁愿坚持自己"没有学问"的野路子形象,也不愿意混迹于一般哲学工作者的行列,忘记了哲学来到人间的第一等大事是智慧,而不是智术与名声。

最后,对于伊壁鸠鲁的"师承问题"的讨论又提示人们思考伊壁鸠鲁学派的另一个与众不同的"奇怪"特色。这个学派与当时其他哲学家格格不入、甚至与整个希腊哲学家或整个西方哲学史传统格格不入的是:这是一个极端独断的哲学。如果说自然哲学在希腊给人的印象大多是导向怀疑主义的智术师(其喜剧化的著名体现就是阿里斯托芬的《云》中的"哲人"),那么伊壁鸠鲁就完全不是这样的自然哲学。他是认可主流伦理学的,虽然他提供了别样的基础。这个哲学不讲自由讨论和自由思想,它强调的是背诵,是牢记老师的基本教义。这些教义甚至在数字上也很有讲究,比如伊壁鸠鲁的《基本要道》就是40条,开头的4条又构成了治疗人类本体疾病的所谓"四大药方";此外,他还写过《12要点》等书。看来这种写作方式和这些尊贵的数字不是偶然的,它反映了某种毕泰戈拉派信条类的思维方式。这种思维方式当然也引起当时其他哲学学派的注意,并遭到其批判,因为这一特色与前面的"暴躁脾气"相比,更是犯了哲学的大忌。如果说对学生温和、对其他同辈哲学家怒目相向的哲学家历来不少的话,那么不讲自由思考的哲学家就很少了,尤其是在西方哲学的传统中。不少学者认为只有东方哲学才可能有"半天中炸下一个响雷"的

---

① 参见瓦伦·詹姆斯:《伊壁鸠鲁和德谟克里特伦理学:对"心灵宁静无忧"的一个考古学》,第189页。

② 参见瓦伦·詹姆斯:《伊壁鸠鲁和德谟克里特伦理学:对"心灵宁静无忧"的一个考古学》,第191页。

言语方式,西方哲学断断不会如此,一定要有严密的论证过程的。西塞罗曾经说,在研究哲学问题中,有的派别比如毕泰戈拉派就过于绝对信奉权威:

> 我们的兴趣不应该集中在权威的分量上,而应集中到论证的分量上。事实上,那些一来就教训人的权威往往是初学者的绊脚石,使得他们不再运用自己的判断力来辨别真伪,而是把他们选择的老师所提出的任何意见都奉为定论。正因如此,我一直都不能赞同人们传说中的毕泰戈拉学派的做法。据说,一旦他们在讨论中作出了什么定论,而有人问及理由时,他们就会回答,“这是大师说的”,所谓的大师就是指毕泰戈拉。这里我们看到的是一种绝对的先人之见,这样的权威没有任何理性的支撑。①

我们可以看到,毕泰戈拉的这种“准宗教性”特点在伊壁鸠鲁派身上也有。毕泰戈拉派要求加入学派的学生两年之内不得发言,要倾听。伊壁鸠鲁派要求学生不讨论置疑老师的理论,而是背诵。西塞罗就指责过罗马的伊壁鸠鲁派威莱乌斯说:“事实上我相信,劝你改变你的整个生活方式比劝你放弃这种教条要容易得多。你在远未了解伊壁鸠鲁学派的思想前就已经决定要成为一个伊壁鸠鲁主义者了。因此你没有作选择,而是强迫你的理智去接受这种怪论,否则你就得宣布彻底放弃成为一个伊壁鸠鲁主义者的愿望。不做伊壁鸠鲁者你会付出什么代价呢?”②所以,伊壁鸠鲁哲学似乎不像是哲学,而更接近于宗教。与此相关的是,学者注意到,伊壁鸠鲁的写作中有对外的和对内的两种。前者通俗易懂,后者非常个人化,晦涩难懂。③ 这一宗教性不仅体现在背诵“基本要道”上,而且还可以在伊壁鸠鲁派的生活实践中得到佐证:“花园信仰者聚住团体”,像不像佛家的“丛林”?至少,像不像毕泰戈拉学派的与

---

① 西塞罗:《论神性》第1卷,第5节。

② 西塞罗:《论神性》第1卷,第24节。

③ 参见D.克莱:《悖论及其遗留问题:伊壁鸠鲁哲学史三章》,第4页及注释②。所谓“对外的”的文字,是第欧根尼·拉尔修所记载的伊壁鸠鲁思想;所谓“内部的”文字,是赫库拉农的皮索庄园中所发现的一些伊壁鸠鲁残篇;而伊壁鸠鲁的三封存留下来的书信,据说代表着“居中的”写作方式。

世隔离的半宗教性小团体?[1] 这种与世界有意识隔绝的“花园”,里面不仅收公民,而且收奴隶和妇女,很容易遭到人们的猜忌:里面发生着什么“秘密”的事情呢? 此外,再看伊壁鸠鲁的遗嘱,里面赫然就有伊壁鸠鲁仔细安排后人纪念他的生日,甚至纪念他的父母和兄弟以及与他同掌学派的弟子的内容。伊壁鸠鲁遗嘱的第二段专门规定了这些崇拜仪式:

> 阿米诺马可(Amynomachus)和狄莫克拉蒂(Timocrates)要和赫尔玛库(Hermarchus)商量,最佳地划分我所赠给他们的钱物,用来供奉我的父母和兄弟的灵位,并且按照习俗纪念我的生日,这是每年7月的第10日。同样,按照我们已经规定的,在每个月的第20天举行我的哲学弟子们的聚会,纪念我和梅特罗多洛。他们还要像我一样,在波赛德欧诺月斯共同庆祝我兄弟的纪念日,以及在梅塔盖特连月纪念波力阿诺(Polyaenus)的纪念日。[2]

哲学家亲自指定自己的生日纪念,无疑是少见的。柏拉图学园可能纪念柏拉图的生日,但是这大约不是柏拉图自己指定的。而新柏拉图主义大师普罗提诺更是回避对自己生日的纪念活动。据普罗提诺的学生波菲利的回忆:“他从未告诉过任何人他的出生日期,因为他不想有人纪念或庆祝他的生日,虽然他在传统的柏拉图和苏格拉底的生日里都要举行纪念活动并招待朋友们。在这样的场合,他那些有能力的朋友都要在大庭广众面前宣读论文。”[3] 普罗提诺的做法似乎更加符合古代人对于“看淡世事”的哲学家的一般看法。而同样看淡世事的伊壁鸠鲁的做法,就颇有些出人意料了。对于伊壁鸠鲁的遗嘱中的宗教性,自古就有许多人指出并加以批评。西塞罗的批评比较典型。他说这样的遗愿不仅完全与一个哲学家的尊严不吻合,而且也与伊壁鸠鲁自己的宣称不一致。遗嘱中的话固然听上去令人感到和蔼可亲,但伊壁鸠鲁哲学的基本信念明明是:“死对我们毫无影响;因为经历分解的事物必然没有感

---

① 不过,有一个区别:伊壁鸠鲁不要求在这样的友爱共同体中财产公有,他反而批评说这是对于友谊的不信任的表现。

② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第16—17节。

③ 波菲利:《普罗提诺的生平与著作编订》,第2节。

觉,而没有感觉的东西无论如何也不会对我们有任何影响。"但是,如果死亡当真是原子的分解和一切感觉的消失,再没有剩下任何东西能影响我们,那么伊壁鸠鲁为何还要作出如此精细的死后安排和规定呢?西塞罗以学园派的怀疑批评精神进一步尖锐地指出,伊壁鸠鲁对"纪念日子"的重视是自相矛盾的:

> 一个哲学家,尤其是一个自然哲学家有什么必要去思考哪一天是某人的生辰?难道曾经经历的那一天能一次又一次地重现?这当然是不可能的。或者重现的是类似的一天?这也是不可能的,除非是说经过几千年的间隔之后,所有天体同时回到它们的出发点①。由此可见,根本就没有某人的生日这样的事。"某一天是如此受人重视。"多谢这样的信息!但即使承认有生日,人的生日是在他死的时候过的吗?并且通过遗愿安排这样的事——这与一个用神谕的口气告诉我们死后没有什么东西能影响我们的人相适应吗?须知,作出这样安排的人的'理智早已漫游'在无边无际的太空中。②

伊壁鸠鲁学派的宗教性还可以从其弟子们对老师的态度中看出来。在卢克莱修的《万物本性论》的6卷书中,几乎每一卷(1,3,5,6卷)的开头,都以对伊壁鸠鲁的赞美诗为先导,语气中明显地表达了尊奉神灵、尊奉教主般的虔诚。比如在第三卷的开篇赞美诗中卢克莱修这么说:"你是我们的父亲,是真理的发现者;杰出的人啊,从你的不朽篇章中,你给我们提供了慈父般的伟大箴言。蜜蜂在森林空地的花丛中贪婪地采蜜,同样,我们也以你那金子般的话为食,你的金玉良言配享永恒的生命。"③在第五卷的序诗中,卢克莱修更是直接点明伊壁鸠鲁是"神":"谁有如此强大的心灵,能创作一首与自然的庄严伟大和这些发现相称的诗歌?谁有这样的雄辩力量,能想象出与他的美德

---

① 西塞罗这里暗示古代的"大年"或永恒轮回的观念。这个观念见于柏拉图的《蒂迈欧篇》。古代天文学家接受了这个观点,并算出所谓的"大年"(Great Year)或者"完年"(Perfect Year)由12954个太阳年构成。

② 西塞罗:《论至善与至恶》第2卷,第31节。

③ 卢克莱修:《万物本性论》第3卷,第8—13行。

相般配的赞颂?他靠他自己的理性赢得了无价的珍宝,传给了我们大家。我想,在凡人的子孙中找不到任何这样的人。如果我们一定要找一个与展现给我们的自然的庄严伟大景象相般配的称呼的话,那么我们只能称他是一位神。"①

一个唯物主义者,一个甚至以当时唯一被人视为主张"无神论"而受到批判——或是受到推崇——的唯物主义者,居然染上"宗教"气味,可想而知会令人感到极为不解和侧目了。怎么解释伊壁鸠鲁哲学的"宗教性"——呢?我们在考察了他的整个哲学后会回到这一主题上来。不过在此可以简单地提一下的是,许多现代学者已经能够平常心地对伊壁鸠鲁的"宗教性"比如崇拜仪式、葬礼仪式、生日纪念、每月第10天纪念、节庆聚餐、举着伊壁鸠鲁画像游行②——进行专门的研究了。比如,有着斯特劳斯学派背景的克莱对此能做到相当"同情的理解",他曾写了《伊壁鸠鲁的崇拜礼仪》等文加以阐释。在他看来:伊壁鸠鲁之所以规定对自己的纪念,并非为了自己,他本人早已看穿了个体的生死和名誉。伊壁鸠鲁之所以这么做,目的是为了后来的人;"类宗教仪式"的一个重要功能是为了强化伊壁鸠鲁学派的团结,把他们团结到一个哲学家庭中。③ 因为伊壁鸠鲁十分在意学习他的哲学需要一个专门的语境;领会和坚持这样的抗衡日常价值体系的哲学的人,必须要从尘嚣中脱身,要依靠新的社会团体中的同道们的相互支持。④ 伊壁鸠鲁之所以使用书信体写作哲学,也是为了维系处于大的政治社会中的小哲学团体的实践。我们看到,保罗在古代世界传播新的"道"的过程中也注意做同样的事情。

至于说卢克莱修的哲学诗中所体现的对伊壁鸠鲁的宗教般崇拜感情,应当说来自对伊壁鸠鲁的自然哲学给我们的理性带来的揭示自然奥秘的感觉,而不是非理性的狂热,这一点,如果我们仔细领会卢克莱修赞美诗中所展现的

---

① 卢克莱修:《万物本性论》第5卷,第1—8行。

② 对此盛况的描述,也可以参见琼斯·赫华德:《伊壁鸠鲁传统》,第63页。

③ 参见D.克莱:《悖论及其遗留问题:伊壁鸠鲁哲学史三章》,第70页。

④ 参见D.克莱:《悖论及其遗留问题:伊壁鸠鲁哲学史三章》,第95页;参见纽斯邦:《治疗欲望》,第232页。

“自然”境界，就可以看出：

> 你的推理一开始宣告你的神圣心灵所揭示的万物本性，我们心中的恐惧就立刻烟消云散，世界之墙也为之而开，我看到了这整个虚空中发生的诸般事情：在我面前，出现了庄严肃穆的诸神，还有他们那安宁祥和的居所。在那里没有狂风刮过，没有乌云撒雨，严寒霜冻凝结的白茫茫大雪也不能损害它半分；相反，这里总是万里无云，天空眉开眼笑，遍洒光辉，庇护着一切。而且，大自然给诸神提供各种各样的东西，任何时候都不会有什么东西来扰乱他们平和的心境。反之，在我们哪儿都看不到所谓“亚基龙”[地狱]的地方，尽管大地丝毫不妨碍我们一清二楚地看见脚下的广大虚空中发生的所有事情。在这一切的面前，我突然被一种神圣的喜悦感所俘获，全身颤抖，因为大自然由于你的力量而被如此明朗地展开，毫无遮掩。①

可见，卢克莱修对于伊壁鸠鲁的服膺是因为伊壁鸠鲁的自然哲学体系揭示了一个人所未知的、与感性世界截然不同的世界。这其中的反常识的理智力量的震撼对于当时文化中的人，是极为强烈的；这种震撼未必是现代人所能感受到的，尽管今人即使上过中小学科学课程都知道一些“原子论”。但是反过来，古代的伊壁鸠鲁派在“发现”了这一“深层本体世界”之后，也就自然而然地据此调整自己的整个人生观。相反，今人似乎在自然观和人生观之间没有建立应有的关系。一方面他们从物理学教科书中知道宇宙万物生灭无常，一方面他们在日常生活行动中却又依然表现出许多迷信和短视。

第三节　伊壁鸠鲁学派的发展

伊壁鸠鲁学派认为自己的导师已经发现了自然的最终真理，所以并不想

① 卢克莱修：《万物本性论》第3卷，第1—30行。

再"发展"其思想;因而严格说来,很难确定一个"伊壁鸠鲁学派思想发展史"。[①] 但是也许正因为其信徒的忠实,这个学派在希腊化—罗马时代持续存在,一直没有断掉,而且颇为兴旺,不断向雅典之外的各地发展推广。现在学者一般用三个阶段来划分古代伊壁鸠鲁学派的发展历程。第一个阶段是伊壁鸠鲁及其早期继承人的雅典时代;第二个阶段是以卢克莱修为主要代表的公元1世纪左右的罗马时代;第三个阶段是以奥依诺安达的第欧根尼为典型代表的公元2—3世纪的小亚时代。这些阶段的划分多少是与现代学者正好所能掌握的当时伊壁鸠鲁派的材料、尤其是考古发现的新材料联系在一起的。

一 雅典时代

伊壁鸠鲁学派的第一代主要代表人物除了伊壁鸠鲁本人之外,还包括他的兄弟和几个大弟子;他们除了著作甚丰之外,还在人格上体现了伊壁鸠鲁哲学精神,所以都被伊壁鸠鲁列入了配享纪念和崇拜的行列,也经常被后人提起。

伊壁鸠鲁去世之后,他在雅典的"花园"一直都是伊壁鸠鲁学派的大本营。这是一个充满人道色彩的花园,不仅有非公民的外人,而且还有妇女和奴隶、孩子。花园的学派首领一个承接一个,连绵不断。根据古人记载,从学派开创到恺撒时代的227年之间(即从伊壁鸠鲁去世的公元前270年到公元前44年),伊壁鸠鲁的花园前后已经有过14位首领。[②]

在伊壁鸠鲁第一代门徒中,除了如梅特罗多洛等人之外,在此值得一提的是一个名叫兰普萨库斯的科洛特(Colotes of Lampsacus)的人,他的思想较为详细地流传下来,这是因为普卢塔克专门写了一篇文章批驳《论遵循其他哲

---

① 当然,这似乎也不能绝对地说。我们还是可以看到伊壁鸠鲁派中的观点分歧,比如在身体痛苦问题上。西塞罗就记载了他们内部的分歧:"我们认为心理的快乐和痛苦源于身体的快乐和痛苦(因而我同意你的观点,凡不这样认为的伊壁鸠鲁主义者都不必重视;我注意到有许多伊壁鸠鲁主义者都不这样认为,但那些说话有权威的人都这样认为)。"(《论至善与至恶》第1卷,第17节)有关这方面的讨论还可以参见D.克莱:《悖论及其遗留问题:伊壁鸠鲁哲学史三章》,第57、62页:"模仿,纪念,崇拜。"

② 参见C.W.齐尔顿:《奥依诺安达的第欧根尼:残篇》,第xxii页。

学家的观点使得生活不可能》的文章，副标题就是《驳科洛特》，其中较为详细地介绍了这位伊壁鸠鲁哲学家的观点。由于普卢塔克的《道德论集》较为完整地流传了下来，这让我们能够看到第一代伊壁鸠鲁弟子的思想特征。科洛特是当伊壁鸠鲁在兰普萨库斯开办学校（前310—前306年）时成为伊壁鸠鲁的学生的。他曾经撰写了一篇《论遵循其他哲学家的观点使得生活不可能》的檄文，文中主要批评的是当时柏拉图新学园派的怀疑论观点。这一批评从某种意义上讲就是批判柏拉图和整个希腊哲学史，因为柏拉图新学园自认为自己的怀疑主义秉承的是苏格拉底—柏拉图的正宗，而塞克斯都在罗列怀疑论的先驱时，几乎把所有希腊哲学家都算了进去。① 这一思路也不算异想天开，因为所有哲学家都必然具有怀疑、批判的精神，尤其是反对感性和日常常识；甚至德谟克里特的“唯物主义”也是以反对感觉著称的。但是伊壁鸠鲁哲学恰恰以坚持感性的确定性和维护日常生活为特色。所以，可以想象伊壁鸠鲁派与其他哲学流派之间的张力和冲突。伊壁鸠鲁认为其他哲学总是走向怀疑主义，科洛特尤其指出新学园的怀疑论会否定日常的道德和文明，从而使得生活无法正常进行。

二　罗马时代

现在留存下来的伊壁鸠鲁学派的古代材料比较集中于罗马共和国晚期。当时的罗马活跃着许多伊壁鸠鲁派成员，用西塞罗的话说就是：罗马的“伊壁鸠鲁派以及他们的著作占领了全意大利”②。西塞罗在几本哲学著作中都会首先安排当时的伊壁鸠鲁派和斯多亚派的代表人物发言，然后他再从学园派的立场进行批评性讨论。其中的“伊壁鸠鲁派”人物可能都确有其人，尽管未必是西塞罗虚构的对话中的真实参与者。同时，西塞罗也会提到当时分布在罗马城内外的伊壁鸠鲁人士，看来这个学派在当时拥有相当多的虔诚信众。许多显赫的罗马贵族公开承认自己信奉伊壁鸠鲁学说，西塞罗在其《论至善

① 参见塞克斯都·恩披里柯：《悬隔判断与心灵宁静》，第43页以下。

② 西塞罗：《图斯库兰对话》第4卷，第6—7节。

与至恶》中的第一卷中让两个伊壁鸠鲁派朋友塔奎图斯(Lucius Torquatus)和忒莱阿里乌斯(Gaius Triarius)向西塞罗介绍伊壁鸠鲁的快乐论思想。西塞罗还提到自己和朋友阿提库斯(Atticus)一道去听过伊壁鸠鲁学派的讲学,而后者对这个理论体系极为热忱。从这些描述中可以看到,伊壁鸠鲁学派在当时的传播影响相当之大。信奉者继承了这个学派的一贯传统,对伊壁鸠鲁视若神明,极为虔诚。塔奎图斯说:"我认为他就是发现了真理的人,是他把人类从巨大的谬误中拯救出来,传授与幸福、快乐相关的一切知识。"①西塞罗在行文中也描述过伊壁鸠鲁派对导师思想的虔诚态度:"以下就是他写的话,塔奎图斯,你当然是很熟悉的(因为每个优秀的伊壁鸠鲁主义者都牢记着导师的权威理论,认为这些简短的格言或警句对快乐有最大的功效)。"②有的现代学者甚至说:"当西塞罗在生活的晚期写作哲学著作时,他的主要目的就是审视和反驳伊壁鸠鲁的学说。"③吉尔顿(Chilton)认为伊壁鸠鲁学说在当时的流行不奇怪:在连续不断的政治动乱和内战中,人们会受到主张人人可以而且应该获得平静心灵的生活的哲学吸引,这导致了这种本体治疗型的哲学在社会上有很大的信众。

罗马的伊壁鸠鲁派包括贵族皮索(L.Caipurnius Piso)所赞助的学者如希腊人菲洛德姆斯(Philodemus)。菲洛德姆斯的不少著作是为了回击斯多亚学派的进攻而写的。④ 这些伊壁鸠鲁文献是通过考古而发现的。在赫库拉农的皮索的庄园图书馆里,有伊壁鸠鲁的三十七卷《论自然》的纸草卷和菲洛德姆斯的著作。公元79年的维苏埃火山的爆发将其掩埋。在18世纪的考古发掘中,人们发现了已经炭化的部分纸草卷,学者正在进行小心的辨认。就目前的发现看,找到的菲洛德姆斯的著作中有一部是《论现象与征象》(*On Phenomena and Significations*)。此书是回应其他哲学家对伊壁鸠鲁派的推论

① 西塞罗:《论至善与至恶》第1卷,第5节。

② 西塞罗:《论至善与至恶》第2卷,第7节。

③ C.W.齐尔顿:《奥依诺安达的第欧根尼:残篇》,第 xxii 页。

④ 参见 D.克莱:《悖论及其遗留问题:伊壁鸠鲁哲学史三章》,第110页。

理论的批评。按照龚布兹的看法，此书提出了最早的归纳逻辑的纲要。①

另外，从新约的《使徒行传》中也可以看到罗马时期伊壁鸠鲁学派的影子。吉尔顿指出，在《使徒行传》的 17 章、18 章中可以看到保罗在雅典与伊壁鸠鲁信徒和斯多亚哲学家的谈话。有的学者比如维特（N.W.Witt）有更为大胆的猜测，他认为保罗早期是一位伊壁鸠鲁派，保罗书信中的许多论证和语言都来自伊壁鸠鲁，而且也是有意识地针对伊壁鸠鲁的。② 但是吉尔顿认为这一观点不太可信，因为材料和论证都不够充分；不过，吉尔顿也承认当时保罗计划要访问的许多城镇和社区中都有伊壁鸠鲁派在活动。无论如何，保罗在传道时到达过的城镇中，有的离开住着重要的伊壁鸠鲁派的奥依诺安达的北面只有 50 英里。

由于斯多亚学派的批评介入，此时的伊壁鸠鲁学派的论战性更为明显了。尽管伊壁鸠鲁派以持守始终不变的信条为特征，但是在与其他学派的交往和论战中，伊壁鸠鲁学派必然要"发展"或使自己的理论有所变化。比如在是否应当对快乐论原则进行论证的问题上，与西塞罗对话的伊壁鸠鲁派人士说：伊壁鸠鲁本来认为大自然本身就是判断什么是符合本性、什么是违背本性的判官。自然所感知或者所判断以引导它的欲求和躲避行为的，正是快乐和痛苦，所以这用不着理性论证。但是，也许是受到对手的不断批评和质疑，后来的伊壁鸠鲁派甚至对这一"自明的公理"也提出了论证："我们学派的有些人也可以使这一理论变得比较高雅；他们说，仅靠感官来判断善恶是不够的，快乐本身是人所求的，痛苦本身是人所恶的，这些事实也可以通过理智和理性来认识。由此他们声称，关于求乐避苦的认知是天生就根植于我们心里的一个概念。"③

再如在友谊论上，我们也可以看到由于敌手的批评，伊壁鸠鲁学派中有人发展出不同于伊壁鸠鲁早期那种"功利主义"说法的思想："其他有些伊壁鸠

---

① 参见 E.阿斯米斯：《伊壁鸠鲁的科学方法》，第 198 页。有关菲洛德姆斯的情况，还可以参见琼斯·赫华德：《伊壁鸠鲁传统》，第 68 页。

② 参见 N.W.维特：《圣保罗和伊壁鸠鲁》。

③ 西塞罗：《论至善与至恶》第 1 卷，第 9 节。

鲁主义者虽然绝不缺乏洞见,但在驳斥学术辱骂和批评上勇气不够。他们担心:如果我们坚持追求友谊只是因为它能为我们带来快乐,就会被人认为我们完全损坏了友谊。因而他们说,形成朋友之间的依恋的最初动机、意向是因渴望快乐而激发的,但当交往发展到深处时,彼此的关系就变成一种非常强烈的情感,完全能够使我们为友谊本身而爱朋友,不管他们的友谊是否能产生实际的益处”。①

同时,我们也可以看出当时的伊壁鸠鲁学派为了适应罗马共和国的国情和斯多亚学派的挑战,比较突出地强调了自己学说中的道德性一面。虽然伊壁鸠鲁哲学主要是一种治疗哲学,与主流伦理学中的道德关怀相距甚远,但是西塞罗笔下的两位伊壁鸠鲁派花费了大量精力论证:伊壁鸠鲁派不仅不会威胁道德,而且其对道德的“新论证”比起老的论证更为有力。他们争辩说:“伊壁鸠鲁,也就是那位被你们斥责为骄奢淫逸的人,就是他大声疾呼:人若不是过着智慧、高贵、公义的生活,就不可能快乐;人若没有获得真正的快乐,就不可能是智慧、高贵和公义的。”②西塞罗自己也在对人们常常提出的问题——即为何有那么多的人成为伊壁鸠鲁主义者——进行解释时说,伊壁鸠鲁哲学最吸引大众的是人们的这样一个看法,“即伊壁鸠鲁宣称正当行为和道德价值是内在地就是、或自身就是令人愉悦的,也就是说能产生快乐”③。当然,西塞罗本人对此是不以为然的,他认为这是大众的误解;他接着说:“然而这些尊敬的人没有意识到,如果真是这样,那就会颠覆伊壁鸠鲁的整个理论”。

卢克莱修是当之无愧的罗马时期最为伟大的伊壁鸠鲁派。这样一位才思出众的人是否“发展了”伊壁鸠鲁的学说呢?这是一个微妙的问题,学者们对此看法不一。一方面,前面我们说过卢克莱修公开宣称自己只是模仿伟人,绝无自创新说以竞争的意思,但是另一方面,也有现代学者提醒我们注意,卢克莱修的夫子自道中隐藏着不一致的说法,因为他有时似乎又说自己的理论是独创的,或者说是直接来自“女神”:

---

① 西塞罗:《论至善与至恶》第1卷,第20节。

② 西塞罗:《论至善与至恶》第1卷,第18节。

③ 西塞罗:《论至善与至恶》第1卷,第7节。

> 现在让我们再来学习和认识其他的道理,请你竖起耳朵听清楚。我并非不清楚这些事情是如何的晦暗不明,但是对名望的高度期待使我的心被那神圣的酒神杖尖锐地刺穿。同时,我的心也被诗神缪斯的甜蜜的爱所浇灌,这些使我的思想极为活跃,步入那至今从未有人涉足过的派伊莉亚仙境(Pierides)①。我喜欢到处女泉开怀畅饮;我喜欢到文艺女神从未采花给人编织桂冠的地方采摘鲜花,为我的头编织一个绝妙的花环。

那么,从卢克莱修的《万物本性论》中我们究竟能看到这位罗马人的独创性有哪些呢? 首先,跃入人们眼中的当然是卢克莱修在表述语言上与伊壁鸠鲁的不同:他是在罗马用拉丁文表达一种希腊的哲学。卢克莱修对于这一区别的意义有清醒的自我意识,他在《万物本性论》开篇不久就说道:

> 我当然深知,要想把希腊人的艰深发现用拉丁文明确表达出来是多么不容易。困难尤其在于我们语言的贫乏和所发现的事物的新颖,所以我们不得不经常发明一些新的词汇。但是,你的美德和对你的甜蜜友情的欢快期盼激励我不辞劳苦,使我在许多个宁静的不眠之夜中费尽心思地寻找能够清晰表达思想的词汇和诗句,以便向你的心灵展示明亮的光芒,使你能深入到万物的深藏不露的内心。②

其次,卢克莱修用拉丁文写的哲学是一部长诗。伊壁鸠鲁表达哲学的时候使用的是散文的形式,卢克莱修使用的是诗歌的形式。为什么他要用诗歌的形式来表达哲学思想? 在《万物本性论》第四卷的序诗中卢克莱修对此的解释是,这是为了给抽象和严苛的伊壁鸠鲁哲学增添吸引力,是"给苦药包裹糖衣":

> 这首先是因为我的教导关系到至关重要的事情,我正在把心灵从迷信的牢牢束缚中解放出来;其次是因为这一主题是如此地晦涩不明,而我的诗句是如此地清晰透彻,使一切都染上了缪斯的魅力光彩;这一点并非是可有可无的,医生在让孩子吃苦药时,首先会在杯口的一圈涂满甜蜜橙

---

① 派伊莉亚即传说中司掌文艺的缪斯女神。在《万物本性论》中,卢克莱修多次提到自己的创造力来自各种神的灵感启示:酒神、缪斯、维纳斯等。

② 卢克莱修:《万物本性论》第1卷,第136—145行。

色的蜂蜜,这样,就可以哄骗不假思索的小孩开口,使他们同时喝下所有的苦药水。这虽然是在骗他们,但并不是在害他们,而是通过这样的办法治好他们的病、使他们恢复健康。我现在做的也是同样的事。既然这一理论对于还不习惯于它的人来说经常显得严苛苦涩,令人退避不已,于是我就选择了用甜蜜的皮艾黎得斯歌声的方式来向你阐释我的理论,就像在上面点缀了缪斯的美味蜜汁一样;我希望这样能让你迷上我的诗句,然后学习和理解万物的本性,并且明白这一知识的益处。①

然而,伊壁鸠鲁何尝不知道自己的哲学可能是苦涩的,使人感到痛苦并且唯恐躲避不及,那么他为什么不试图用甜美的蜜糖做外衣?这里也许有理解伊壁鸠鲁和卢克莱修的区别的重要线索。伊壁鸠鲁似乎不屑于招徕信徒,不屑于"修辞术"。用他的话说就是:"坦白地说,当论说自然的时候,我宁愿公开说出对于所有人都有益的真理,尽管很少有人能够理解它们;我不会与习俗的意见保持一致以换取大众的大声喝彩。"②然而,"伊壁鸠鲁派"却显然对传道工作有强烈的欲望。可想而知,受到斯特劳斯派解经方法论影响的学者会在此发现"哲学与政治的关系"。尼古拉斯就在论证卢克莱修(与伊壁鸠鲁相比)的强烈"政治性"时说道:"……《万物本性论》作为一个整体,有着一种政治性格。它不是针对那些已经成为伊壁鸠鲁主义哲学家的人,而是针对那些为操心、信仰、激情(好恶)等(正是它们刻画出政治社会的性格)所左右的人。因此,卢克莱修关注的是伊壁鸠鲁主义的教导与持有信仰、依恋、欲望和恐惧的人之间的关系。"③卢克莱修不仅以诗歌的形式体现了传道的诱惑策略,而且,正如学者们大多看到的,他在哲学长诗中向各种罗马诸神吁求,这本身也是一种传道策略。卢克莱修的长诗一开始就向爱神维纳斯祈祷:"罗马民族的母亲,诸神和万众的宠爱,生养万物的维纳斯啊。"为什么伊壁鸠鲁派中这位特别以"反宗教"著称的诗人要向神祈祷?每个阅读卢克莱修著作的人可

---

① 卢克莱修:《万物本性论》第4卷,第6—26行。

② 梵蒂冈馆藏《伊壁鸠鲁格言集》第29条。本书所引用的所有"梵蒂冈馆藏伊壁鸠鲁派格言",请参见伊壁鸠鲁,卢克莱修:《自然与快乐——伊壁鸠鲁的哲学》,第44—50页。

③ 詹姆斯·尼古拉斯:《伊壁鸠鲁主义的政治哲学》,华夏出版社2004年版,第4页。

能首先都会想到这样的问题。我们从“爱神维纳斯”的特性中也许可以领悟到卢克莱修的某些特点。第一,这是罗马的神。美神和爱神维纳斯(Venus)被罗马人看做是自己的始祖——特洛伊英雄艾尼阿斯(Aeneas)——的母亲。而卢克莱修用长诗的形式向罗马人宣传伊壁鸠鲁的学说,本身就需要调整自己,以便适应这一具体的听众对象。第二,维纳斯所体现的是“快乐原则”,也就是大自然用以繁殖、创化、持续繁衍生命的原则。她与卢克莱修所歌唱的另外一个神即“大地母亲”十分接近。① 而伊壁鸠鲁学派正是快乐主义。具体说到爱欲与生产,卢克莱修不反对生产性的爱欲快乐,但是反对过多的情爱。这是伊壁鸠鲁学派的基本思想:快乐来自“自然的欲望”的满足,但是不自然的和不必要的,则会带来问题。从某种意义上说,卢克莱修把维纳斯看做是“快乐”的拟人化比喻。② 在希腊罗马神话体系中,战神与爱神象征着冲突原则和和谐原则。根据古代的辩证法,这两种原则不会总是只有其中的一种占上风,而总是交替继起。这从恩培多克勒的哲学中就可以看到。卢克莱修长诗的开端呼吁爱神平息战神,爱平息恨,借助的也是这样的宇宙论规律。第三,因此这个神象征着人道的、私人的原则,她与公共政治的、战争的原则相对立。她不繁忙多事,而是自足宁静。所以,维纳斯在希腊罗马神中,是最接近伊壁鸠鲁学派的。

必须指出的是:尽管有这些相近之处,卢克莱修还是清楚地知道,维纳斯与伊壁鸠鲁哲学最终是不相容的。维纳斯象征着自然的产生、创造、快乐、欣喜的一面,这当然是诱惑人的,这也与“自然”的希腊词义(即“生育、产生”)接近。但是,伊壁鸠鲁的哲学实际上认为自然对于人类并无任何偏好——尽管也没有任何特别的仇视。所以,自然既在不断地产生,也在不停地消灭。(参见老子的类似洞见:天地不仁,以万物为猪狗。)世界会不断地毁灭,这样的事实让人感到害怕,会成为人们抗拒接受伊壁鸠鲁哲学的障碍。所以卢克莱修要从甜蜜的方面入手,渐渐引导到对人来说是痛苦的一面。事实上,尽管

① 参见卢克莱修:《万物本性论》第2卷,第420行以下。

② 参见卢克莱修:《万物本性论》第2卷,第167行以下。

卢克莱修的哲学诗从象征自然的创生美好的维纳斯开始,全诗的最后部分却是象征着自然的毁灭——尤其是可怕的突然毁灭性灾害——的痛苦的“雅典的瘟疫”。

当然,蜜糖外衣最终是为了让人吞下苦药。卢克莱修认为,这些表面上痛苦的伊壁鸠鲁学说必须被接受,因为它们虽然没有传统宗教迷信的迷人之处,对于悟道的自然哲学家来说,它们具有真正的魅力。这可以解释卢克莱修的这一说法:“我希望这样能让你迷上我的诗句,然后学习和理解万物的本性,并且明白这一知识的益处”。通过维纳斯女神的导引进入自然哲学之后,人们应当发现,真正的“神”不是维纳斯或任何常人所相信的诸神,而是伊壁鸠鲁。总之,卢克莱修自己感到伊壁鸠鲁哲学有其理论力量,主要是宏大的气派、严谨的理论体系,对世界本质的透彻理解,以及为人类幸福的无限量的贡献。但是他也感到,这种力量或者魅力并非一般人都一定能够感受到。实际上许多人认为原子论是浅显的、干巴巴的、了无生趣的,与生意盎然的柏拉图对话录不可同日而语。因此,卢克莱修决定用充满奇异意象的诗歌的方式来推广伊壁鸠鲁的学说。

也许与此有关,与伊壁鸠鲁的中性描述相比,卢克莱修似乎更加肯定某些自然中的价值,比如对于大地母亲的生产力量的肯定,对于万物的质料的不灭性带来的稳定感的肯定。当然,要能领会这样的稳定感,并非简单信守朴素实在论的日常视野就可以做到的,相反,必须把自己的本位从个人调整到原子,才能感受到吞噬一切事物的时间不会彻底摧毁它所消解的所有东西,各种生物总是还会各如其类地恢复到生命的天光之下,“因为一切东西如果都是由可以朽坏的物体组成的话,那么它们必然会被无穷的时光和岁月所耗尽。但是,如果事物的元素可以穿越时间的流逝而保存下来并重新构成这些事物,那么这些元素的本性就确实是不朽的。所以万物不可能完全复归于无”。这样的宇宙景观是有价值的,或者说是美丽壮观的,而非悲观的:

以太父亲[天空]向大地母亲投送的雨露消失不见了。然而随后大地就长出了金黄色的谷穗;枝叶变绿,小树苗长成了大树,挂满累累的硕

果,给人和野生的动物提供了丰富的食物。于是,我们看到幸福的城市里满是孩子们的幸福笑脸,鸟儿们在枝叶繁茂的树林里鸣唱着同一首歌,一群群牛羊肥硕慵懒地躺在富饶的草原上,鲜白的乳汁从它们涨满的双乳中流出来,羊羔牛犊的柔脆心灵陶醉在鲜奶之中,摇摆着稚嫩的四肢在新芽遍野的草地上欢快嬉戏。所以,我们看见的一切东西都不会完完全全地消灭,因为大自然总是用一物来构建另一物,只有通过其他东西的死亡才能生育新的东西。①

所以,我们可以理解罗素说尼采喜欢伊壁鸠鲁——当然是卢克莱修。②卢克莱修的原子论中生机盎然,充满了对大自然的生命力的信赖和赞美。

三 小亚时代

公元 2 世纪是吉朋所大加赞赏的和平、繁荣和文化复兴的时代。哲学在当时也开始复兴,其中包括伊壁鸠鲁哲学。然而另一方面,整个社会中宗教信仰也在复兴。当时许多人都希望相信某种宗教,甚至相信任何迷信。即使是哲学家们,比如斯多亚派,也相信天命,对传统宗教多方妥协。而伊壁鸠鲁是唯一毫不妥协地反对迷信的学派,所以他在当时有众多的反对者和追随者就不奇怪了。

从当时不少文献中都能看到关于伊壁鸠鲁的评论,有的对伊壁鸠鲁思想加以肯定,但是大部分是否定的,比如在伽伦(Galen)的书中就列出了 8 种反对伊壁鸠鲁的著作,这也从侧面说明了伊壁鸠鲁学派在当时的盛行。当时小亚的伊壁鸠鲁派影响甚大,它的主要据点可能是罗德岛。

前面提到,写作《著名哲学家的生平和学说》的第欧根尼·拉尔修很可能就是当时的一位伊壁鸠鲁派。他在公元 3 世纪早期回顾希腊罗马哲学史时不无自豪地写道:大部分学派都消亡了,伊壁鸠鲁学派却一代代绵延不断地发展着。正因为第欧根尼本人对伊壁鸠鲁十分赞赏,所以他将其哲学放在自己的

① 卢克莱修:《万物本性论》第 1 卷,第 250—264 行。

② 参见罗素:《西方哲学史》,第 89 页。

整个多卷本希腊哲学史的最后,颇有黑格尔撰写哲学史时的那种"最后的哲学就是最高的哲学"的意味。

不过,对于现代学术界,公元2—3世纪小亚最重要的伊壁鸠鲁学派的活动的生动典例应当说集中体现在另外一个第欧根尼——"奥依诺安达的第欧根尼"——的身上。这位"第欧根尼"的铭文残篇的发现,是伊壁鸠鲁研究史上的一件大事,它使我们不禁想到了王国维的研究方法论原则:"取地下之实物与纸上之译文互相释证",对学术研究可能具有重大推进作用。值得我们稍加详述。奥依诺安达属于小亚的吕西亚(Lycia),在今日的土耳其南部。荷马史诗和希罗多德的《历史》中都提到过吕西亚。吕西亚同盟在罗马时代包括了许多小城邦,虽然该同盟当时已经臣服罗马,但是在共同体内部保持了相当的独立性。它们都享有东部希腊—罗马世界的那种城市生活:有着众多建筑良好的公共设施、供水系统、市场、浴池、城墙。人们在市政管理、议事会、民众大会、市场、剧院等等当中忙碌着,一片繁华景象。有些公民在致富之后慷慨贡献于公共事业。第欧根尼可能就是公元2—3世纪的一个奥依诺安达当地的有身份的富人。他的富裕可以从他能够出资建造一道宏伟的柱廊长墙(根据史密斯的推测,它应当有80米左右长,3米多高)并在上面镌刻了一篇篇伊壁鸠鲁思想的铭文看出:他虽然在铭文中说自己不从政(这是伊壁鸠鲁派的信条),但是他既然能够在公共场合竖立这样的"永久性宣传栏",那势必是在当地有一定政治影响的人物。① 虽然他的真实身份很难确定(学者对其准确身份有多种推测,直到1992年史密斯的研究中还是说这些推测没有一个可以肯定②),但是可以肯定,这位小亚的伊壁鸠鲁派的虔诚信徒在大约公元200年决定建立一座长长的碑刻,阐发伊壁鸠鲁的学说。当时他已经老了(残篇2II),而且长期患病(残篇50),但是他一生都与朋友一道信奉伊壁鸠鲁哲学,包括雅典、底比斯、罗德岛等地的伊壁鸠鲁信徒(残篇15、16、51)。有的学者说他可能是当地的伊壁鸠鲁派的首领。但是吉尔顿认为证据不足。他更像

① 参见M.S.史密斯:《奥依诺安达的第欧根尼:伊壁鸠鲁派的铭文》,第37页。

② 参见M.S.史密斯:《奥依诺安达的第欧根尼:伊壁鸠鲁派的铭文》,第41页以下。

是一个塞涅卡那样的富有的哲学业余爱好者。从残篇里看，他有许多朋友分布各地。他因为很想把伊壁鸠鲁的拯救信息带到市场上，让过路人都能知道，让所有的人，公民和外地人、活着的和将来的人都能受益（残篇2IV—VI），于是决定在城市中引人注目的地方竖起这一宏伟的柱廊长墙。柱廊长墙上刻下了伊壁鸠鲁的格言和第欧根尼自己对伊壁鸠鲁学说的阐述。铭文开宗明义地说道：

> 大多数人病态地持有关于事物的虚幻意见，并且听不到身体对灵魂提出的重要的和公正的控告：身体不应当被灵魂烦扰和累垮而陷入不必要的事务（事实上，身体的需要是很小的并且很容易满足，而通过共享身体的快乐，灵魂因此就可以活得好；然而，灵魂的需要是很大的并且很难满足，不但对我们的本性无益，还带来危险）。因此，（重申我所说的）了解到那些人处于这样的困境之中，我为他们的生活感到悲哀，叹息他们荒废了生命，我认为那些把握了真理的人应当尽自己最大的能力，给予那些禀赋良好的人仁慈的帮助。这是建造铭文的首要原因。
>
> 我宣称：对死亡和对神的徒然的恐惧控制了我们中的许多人，并且真正有价值的欢乐不是产生于我们留给民众的剧场、澡堂和香水、油膏，而是产生于自然哲学。①

自古以来，人们就指出伊壁鸠鲁哲学中的一个"矛盾"，一方面，伊壁鸠鲁看上去主张不参加政治，过一个"默默无闻"的孤独生活；但是另一方面，他的许多所作所为都体现出他希望自己的学说能够推广出去。普卢塔克已经指出这里的矛盾，并且以此抨击和嘲笑伊壁鸠鲁"好名"。史密斯认为第欧根尼聪明地解决了这个问题：既让伊壁鸠鲁的思想为公众所知，自己又不至于参与到公共事务中去。这种公共建筑属于当时人们对于城邦的慷慨礼物的一种。当然，第欧根尼会认为自己的这一礼物，而非日常人们所理解的那些"参政议政"活动，才是真正最有贡献于城邦的"政治"作为。这是一座治疗人类疾病的路边布道坛。奥依诺安达的第欧根尼接下来的话就是：

---

① 奥依诺安达的《第欧根尼铭文》，残篇1。

> 我想反驳那些指责自然学不能给我们带来益处的人。以这样的方式,公民们,即使我没有参与政治事务,我通过铭文说出这些,就如同我在参与政治事务,并试图解释有益于我们的本性的东西——那就是"不动心"——对每个人和所有人都是一样的。
>
> 既然这样,在说明了建造铭文的第二个理由后,现在我继续谈论我的使命并解释它的特点和本质。①

史密斯把铭文的内容归纳为7种:物理学、伦理学、第欧根尼书信(致安提帕特(Antipater)的信和致狄奥尼修(Dionysius))、格言、对朋友和家庭的指导、第欧根尼和伊壁鸠鲁书信、论老年。总体来看,铭文主要是由伊壁鸠鲁的物理学和伦理学组成(值得注意的是:其中没有"标准论");其中物理学残篇剩下的不多。就其内容而言,铭文主要遵循伊壁鸠鲁学说,同时经常反驳斯多亚的思想(像卢克莱修一样)。到目前为止,伦理学部分的铭文是发掘出最多的,它既包括第欧根尼自己对伊壁鸠鲁伦理思想的阐发,也包括在这些阐发文字下方所铭刻的连续不断的一栏伊壁鸠鲁本人的"基本要道"。此外,铭文中还有一封"伊壁鸠鲁致母亲的信",以及第欧根尼的遗嘱残篇。第欧根尼的这些做法显然体现了伊壁鸠鲁派的一个特点:从内容到形式上都模仿老师开创的先例。②

自从铭文的残篇发现以来,这已经成了一门专门学问。有考古的,有训诂的,有义理的,成了一个交叉学科的典范。早在19世纪早期就有欧洲考察者到过此地(1840、1841年)。此后到了1881年,又有新的欧洲考察者再次来到此地。不过,他们都没有发现这些铭文。1884年,两个法国学者M.Holleaux和P.Paris第一次发现了5条第欧根尼残篇。这几条很重要,因为它们包括了第欧根尼铭文的开头部分,那是他解释自己刻下这些铭文的动机的。于是这一发现引起了法国学术界的重视,很快有人又返回现场继续搜索。第二年,法国人库辛(Cousin)和Diehl发现了另外22条残篇。1889年库辛独自回到现

① 奥依诺安达的《第欧根尼铭文》,残篇2。

② 参见D.克莱:《悖论及其遗留问题:伊壁鸠鲁哲学史三章》,第242页。

场,忙了三天,又发现了38条,并且于1892年在雅典的法国学校的*Bulletin de Correspondence Hellenique*上发表了法国人发现的所有64条残篇(*editio princeps*)。这只是铭文的一个复本,用的是原来的大写字母,没有尺寸量度说明,也基本上没有进行文本修复工作,所以质量不高。① 但是库辛的发表引起了学术界的轰动。几乎就在几个月内,在1887年编著出版伊壁鸠鲁原始资料文集的著名伊壁鸠鲁专家乌斯勒(Hermann Usener)就重新发表了几乎所有残篇的一个新版本(RbM47(1892)414—456),里面进行了许多聪明的修改和建议。乌斯勒的功绩不仅仅在此,而且在于他非常强调需要重新对奥依诺安达进行实地考察,以便发现更多的残篇,并且重新审视留在当地的法国人已经发现的残篇。

乌斯勒的号召得到了相应。奥地利人Heberdey和Kalinka于1895年来到奥依诺安达考察。虽然他们没能找到刻有残篇的新石块,但是找到了大部分库辛所发现的石头(找到了64篇残篇中的51篇),而且找到了24条残篇。后来他们在1987年的*B.C.H*21(346—443)上发表了他们的结果,这个版本包括了88条残篇。吉尔顿评价说这是一份精细的研究成果,史密斯也说,与库辛在复制和解读残篇的工作相比,这一成果要仔细和专业得多,对库辛出版的版本多有改正,进行了许多修复工作和讨论。此后,学者们对第欧根尼的研究大多依据这个成果(HK),并陆续出版了几种铭文修订版集子:William(1907年),Grilli(1960年)以及Chilton(1967年)。史密斯对这几个本子的评论是:William的版本(Teubner本)十分重要,对第欧根尼的残缺的铭文进行了许多猜测性恢复,并且在对整个铭文的秩序和安排的恢复上作出了许多贡献。吉尔顿是Teubner版本的第二版的主持者。吉尔顿说自己在1962年到过奥依诺安达,是1895年之后第一个回到该地考察的欧洲人。但是史密斯说吉尔顿的Teubner版本的原创性不高,因为自己的建议很少。但是通过对其他人的

① 不过后来这方面的权威史密斯说,公平地讲,这些法国人只有二十多岁,又不是伊壁鸠鲁研究专家,他们的田野考察是在非常短的时间和困难的条件下进行的,所以不应当苛求。而且库辛还描述了发现这些石头的地点,并且对44条残篇进行了拓本工作。只不过后来一直没有人充分利用这些拓本。

建议的适当同意和拒绝,吉尔顿还是得出了一个更好的版本。他还在其博士论文的基础上发表了一个很有用的英语翻译和注释本《奥依诺安达的第欧根尼:残篇》(牛津大学出版社 1971 年版),其中记载并翻译了 66 条残篇,而且附有详细的评注。

比较大的考察应当是 20 世纪后半叶的英国考察队进行的。英国伊壁鸠鲁研究权威学者史密斯在吉尔顿的版本出版后不久,亲自来到奥依诺安达。出乎他的意料的是,他发现或重新发现了许多残篇石头。此后史密斯主持或参加了长达 16 年(1968—1983 年)的英国安卡拉考古研究所的考察工作,"重新找到"了不少老残篇,并且发现了许多新残篇,使得残篇的总数达到了 212 条,比以前所知道的 88 篇残篇多了一倍多。这些新残篇在每次发现后都被史密斯陆续及时地发表在学术刊物上,以便其他学者可以立即进行研究。自从 20 世纪 70 年代以来,大量的研究和博士论文围绕这一主题出现,形成了一股热潮。除了史密斯,还有许多学者对这个主题作出了研究贡献,比如克莱提到自己是 1972 年开始这一研究的。当时他到达了里莱大学(Lille),已经熟悉吉尔顿所发表的著作中记载的 19 世纪发现的 88 条残篇。而史密斯 1968—1969 年访问该地后又发现了 16 条残篇,并且发表在 1970—1971 年的《美国考古学杂志》上。克莱在里莱大学研究了史密斯的这些新发现后与史密斯取得了联系,并且于 1975—1977 年部分地参加了史密斯在当地的长期考古工作,此后就这个主题发表了一系列相关研究成果。

最后,史密斯在当地考察 16 年之后,终于感到穷尽了所有可能,无法发现更多残篇①,于是总结所有的发现,出版了一个最新的全集版本(即 Martin Ferguson Smith, *The Epicurean Inscription*, Edited with Introduction, Bibliopolis, 1992),史密斯强调,自己这个版本的优点是依据亲自到现场考察所有的新老

---

① 目前发现的这些残篇据估计是原来完整的铭文的 1/3 或 1/4。也就是说原文的大部分遗失了(M.S.史密斯:《奥依诺安达的第欧根尼:伊壁鸠鲁派的铭文》,第 82—83 页)。史密斯始终没有拿到土耳其政府的发掘许可,所以他只能在地表考察。在他所建议的将来可以做的四项工作中,一项重要的工作就是开展地下挖掘考察(M.S.史密斯:《奥依诺安达的第欧根尼:伊壁鸠鲁派的铭文》,第 75 页)。

残篇,或者到雅典和维也纳考察前人的拓本,而且进行了大量的修复和重新解读。[①] 相比之下,前面的几个版本(William(1907 年)、Grilli(1960 年)以及 Chilton(1967 年))靠的都是别人的发现记录,没有现场考察的基础。[②] 史密斯批评 20 世纪上半叶的这些学者道:这些人不去现场,也许还可以理解,因为那是偏僻的山地;但是他们都不考察存放在雅典和维也纳的 19 世纪的考察者的复制品和笔记,就不应该了。这使得他们的工作完全依赖 19 世纪的出版物,主要是 HK 版本。而且他们也没有注意乌斯勒的版本和其他研究者的文章。

在石头上刻大规模的哲学著作,这在西方历史上是罕见的。[③] 由此我们再回顾伊壁鸠鲁学派历来在哲学表达形式中的创新,可以发现有几个"第一"可以归于他们:第一个书信体(伊壁鸠鲁),第一个长诗体(卢克莱修),第一个长石铭文(第欧根尼)。学者们无不感叹第欧根尼的创举的意义。即使来到长墙下面的人不会有许多人有耐心读完全文,但是这一浩大创举和耗费的钱财精力必然在当地人和来访者心目中留下深刻的印象,激起各种各样的反响。[④]

从内容上说,对于奥伊诺安达的第欧根尼的批评主要是说他缺乏原创性,缺乏理性能力,哲学知识上有误。对此,史密斯一一加以反驳。第一,就原创性方面而言,伊壁鸠鲁派有意识地尊崇伊壁鸠鲁作为人类的道德的和灵性的解放者,从不希望"发展"、"创新"什么新哲学理论,而是以传道般的热忱忠实地阐发导师的教导。[⑤] 哲学对于伊壁鸠鲁来说,本质上不是研究上的精巧,言

---

① 学者们的推测十分有意思。比如史密斯说字母比较大的应当在墙的上方,使得人可以看清楚;而墙的最下面应当没有铭文:总不至于要人趴下来读。(M.S.史密斯:《奥依诺安达的第欧根尼:伊壁鸠鲁派的铭文》,第 77、84 页)

② 吉尔顿说自己到过现场。但是史密斯说吉尔顿只是去了几个小时,而且看来他不感到有必要去看看现存的石头,大约他认为它们已经湮没了。但是实际上那些残石大多还在。(M.S.史密斯:《奥依诺安达的第欧根尼:伊壁鸠鲁派的铭文》,第 71 页)

③ 史密斯说在西方是第一,因为传说中的"七贤"格言铭文并非都是哲学家的著作。(M.S.史密斯:《奥依诺安达的第欧根尼:伊壁鸠鲁派的铭文》,第 121 页)

④ 参见 M.S.史密斯:《奥依诺安达的第欧根尼:伊壁鸠鲁派的铭文》,第 123 页。

⑤ 参见 M.S.史密斯:《奥依诺安达的第欧根尼:伊壁鸠鲁派的铭文》,第 125 页。

前人之所未言,而是生活方式上的得救。第二,至于说“重复”、“肤浅”等等,也应当从铭文的目的看。这种哲学写作方式显然属于“显白的说法”,是给没有专门知识的门外汉阅读的,当然要用大众谈话的方式。第三,至于说哲学知识上的几个错误,比如把亚里士多德当成了怀疑论,应当说这反映了伊壁鸠鲁学派在这个问题上的特别看法,不说明第欧根尼本人的无知。

第欧根尼铭文其实也反映了伊壁鸠鲁学派中的某些变化和发展,即由于第欧根尼与敌手的论战需要而展开了不少内容。另外,史密斯认为,第欧根尼与伊壁鸠鲁相比,更加乐观。伊壁鸠鲁本人不认为所有的人都能获得完善的、神一般的幸福,不是所有人都能成为哲学家和智慧的人。但是第欧根尼似乎作出了如此断言。①

第四节　总问题与总体系

我们在勾勒了伊壁鸠鲁哲学学派的古代发展史之后,要对贯穿这一漫长历史当中的不变主题或基本原则进行把握。伊壁鸠鲁哲学的基本原则体现在理论的总目的上。伊壁鸠鲁哲学不是纯粹理论,而是生活的指导。亚里士多德的哲学反对理论为“必然”的需求服务,强调非实际需要的纯粹学问才是具有最高价值的学问。② 伊壁鸠鲁却强调“必然之欲望”是唯一应当加以满足的。哲学的责任是实践性的,是救世,是关心生活中的痛苦,是心灵的和身体的痛苦的免除。多少哲学家对于理论包括伦理学理论问题进行了浩繁论证,精细辩驳,但是自己却什么立场也没有,结果不能给生活中的人提供任何确实的指导。伊壁鸠鲁反其道而行之,不陷于无结果的、“苏格拉底式的”讨论之中,而是鲜明地坚持一种独断立场,从而给本体疾病的求告者以心灵的安慰。所以,我们在前面提到的伊壁鸠鲁哲学的“宗教性”是研究者应当正视的,没

① 参见 M.S.史密斯:《奥依诺安达的第欧根尼:伊壁鸠鲁派的铭文》,第140—141页。

② 参见亚里士多德:《形而上学》,982B,983A10。

有什么好回避的;它确实是事实,只是要看怎么解释。我们的基本解释是:伊壁鸠鲁正是要用这种宗教的方式、独断的方式为人们提供踏实的内在自由,解决人们的真实问题。这种哲学是一种本体治疗的哲学;所以伊壁鸠鲁哲学并不是简单的自然哲学,更不是简单的快乐主义。

正因为此,伊壁鸠鲁的理论体系有其自己的逻辑。表面上看,它的理论也可以排列为标准论(认识论)——自然哲学——伦理学,这符合晚期希腊哲学的标准的三分法;但是,我们还可以寻找更加贴近其思想的另外的排法。"幸福"正是希腊哲学、尤其是晚期希腊哲学的最终目的,是支配所有其他研究和实践的总原则。这一点,在伊壁鸠鲁的伦理学书信(致梅瑙凯信)中可以更为清晰地看到。伊壁鸠鲁在这封信中把"幸福"更为自然地排在整个论述的开端:

> 不要因为年轻就耽搁了学习哲学,也不要因为年纪大而感到学习哲学太累了。因为一个人在灵魂的健康上既不会时机尚未成熟,也不会时机已过。说还没有到学习哲学的时候或是说时机已经错过的人,就等于在说在获得幸福上时机未到或已经错过一样。所以,无论青年人还是老年人,都应当学习哲学。对于老年人,可以通过美好的经历而立即变得年轻;对于青年人,则可以由于不再对未来惧怕而变得成熟。我们要关注的是在一切实践中追求幸福。如果我们获得了它,我们就有了一切;如果尚未获得,我们要尽一切努力去获得它。①

但是,仅仅从一般的"最高目的"幸福入手,还是不够的。在上面这段话中,我们可以察觉出伊壁鸠鲁思想中与众不同的东西。青年老年都应当学习哲学,就像获得幸福不分时间一样。这些话不仅反映了希腊古典伦理学的完善主义目的论特点,而且流露出某种紧迫感。我们不妨比较一下柏拉图和亚里士多德对于同样主题的说法:只有老人才适合学习哲学。这话显然意味着,学习哲学对于年青人不是很紧迫的事情。伊壁鸠鲁思想中的这种特别的紧迫感由何而来?显然是来自人生疾病的严峻性。

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第122节。

要是心灵没有得到洗涤清净,那就将会有怎样的争斗和危险不顾我们的躲避而钻进我们心中啊!贪欲借助焦虑的锋利之剑和巨大的恐惧撕裂忧心如焚的人;你再想想傲慢、肮脏的欲望、暴躁!它们带来的毁灭是何等的惊人!再看看奢华和懒惰吧!所以,那个消灭了所有这些东西的人,那个用语词而不是刀剑把它们从心灵中驱赶干净的人,难道不应当被看做配得上神灵的称号吗?尤其是,他还经常以卓越的、神明一般的方式阐明不朽的神灵,并且在他的论说中揭示出万物的本性。①

我们可以想象:在雅典城外的伊壁鸠鲁的“花园”,众多的来访者并不是寻求怎么“享受快乐的”。来者必然是痛心疾首、为苦所惑的人(比较:看破红尘来到佛家丛林的人大抵有过心灵的深深剧痛)。而且,痛苦的普遍性甚至连哲学家都无法一一加以治疗,以至于有的伊壁鸠鲁派要在主要交通要道上去公布伊壁鸠鲁药方。上面我们提到,小亚地区的奥依诺安达的第欧根尼的铭文就是如此。铭文开篇明义宣布自己的目的:他想帮助那些因为不知道伊壁鸠鲁学说而在道德上患病的人。如果只有少数的人需要帮助,那么他可以逐个加以治疗,但是患者太多,而且他不仅仅想治疗自己的同时代人——本地人和外人,而且还要治疗将来的人,所以他采取了广而告之的办法:

我已经到了垂暮之年(就年龄来说,几乎就要离开这个世界了),在死亡来临之前,我想撰写颂歌赞美快乐的圆满,并且因此就可以帮助所有那些处于困境中的人。如果现在只有一个、两个、三个、四个、五个、六个人,或者你认为的更大的数,先生,假如处于困境中的人数不是非常多,我可以个别地与他们谈话,并且尽我最大的努力给他们忠告。但是,就如我前面所说,多数人患上了同样的病,就像一场瘟疫,怀着看待事情的错误观念,并且这个数量还在增加(由于相互效法,他们把病从一个传染给另外一个,就像一群绵羊);另外,也应该帮助后代人(因为他们也是属于我们中间的一员,即使他们还没有出生);除此之外,人类的爱促使我们也要帮助来到这里的外国人。铭文疗法扩展到更大数量的人们。我希望利

① 卢克莱修:《万物本性论》第5卷,第43—55行。

> 用这个柱廊公开传布拯救之药方。这些药我们已经完全实验过；因为我们已经驱逐了没有正当理由地控制我们的恐惧，对于痛苦，我们完全消除那些没有理由的，而那些自然的，我们化大为小，把它减少到最低程度。①

什么是伊壁鸠鲁所认识到的人生和时代的痛苦？或者，什么痛苦让人感到无法忍受，需要到花园来求助伊壁鸠鲁思想的治疗？如果说柏拉图面临的问题是政治性的，是众人都想要争当僭主，于是柏拉图用建立价值大序的加法治疗来压制欲望，并且主张维护传统宗教，那么伊壁鸠鲁所反复强调的自己的哲学的目的就是治疗痛苦。人的不幸福或者痛苦来自争斗和低贱，而这又来自本体性的苦恼——不安全感、无法自足（“幸福”的古典定义就是完满自足）。

由此可见，作为一种治疗哲学，伊壁鸠鲁哲学的真正起点应当是“疾病”。唯有在理解了什么是最大的“疾病”之后，才能进一步求索治疗它的药方。仔细地读基本要道，可以看到其中的第六条是理解伊壁鸠鲁整个体系的起点——问题与目的——的关键。对于伊壁鸠鲁哲学，人类的终极性本体疾病是缺乏“安全感”：

> 任何能够帮助达到获得免除他人威胁的安全感的目的的手段，都被看做是自然的好（以及最源初的、首要的好）。②

在识别了疾病之所在之后，第二步才是治疗这样疾病的药方。所以尽管“基本要道”的开头是“四大药方”，但是从逻辑上说它们不应当是最初的。这些药方是专门对付人的本体性疾病的。“四大药方”的要旨是：神灵不关心我们，死亡与我们无关，快乐就是无痛苦，身体的痛苦容易对付：

> 1. 幸福和不朽的存在者自己不多事，也不给别人带去操劳，因此他不会感到愤怒和偏爱，所有这些情绪都是软弱者才有的。
>
> 2. 死与我们无关。因为身体消解为原子后就不再有感觉，而不再有

---

① 奥依诺安达的第欧根尼铭文残篇 3（此处及以下的铭文残篇引自 M.S. 史密斯：《奥依诺安达的第欧根尼：伊壁鸠鲁派的铭文》。译者是专门研究这一课题的曹欢荣）。

② 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第 10 卷，第 141 节。此处及以下所引用的伊壁鸠鲁的“基本要道”的中译文请参见伊壁鸠鲁，卢克莱修：《自然与快乐——伊壁鸠鲁的哲学》，第 38—43 页。

感觉的东西与我们毫无关系。

3. 快乐增长的上限是所有的痛苦的除去。当快乐存在时,身体就没有痛苦,心灵也没有悲伤,或者二者都不会有。

4. 持续的痛苦在身体中不会存在很久。相反,极度的痛苦只会短暂地存在。那种几乎压倒快乐感觉的剧烈身体疼痛不会持续许多天。久病的人甚至有可能感到远远超过痛苦的身体快乐。①

而作为伦理学概论的《致梅瑙凯信》在讲了人应当追求幸福之后,紧接着就在第二段阐明了这些药方,当然,那里的阐述比"基本要道"中的格言式的表达要更加展开和详尽。首先,神与我们无关:"我一直向你们谆谆嘱咐的事情,你们要去做,要明白它们是美好人生的基本原则。首先,要认识到神是不朽的和幸福的生物,正如关于神的通常观念所相信的那样;你不要把那些与不朽性和终极幸福性格格不入的事情归之于神。"其次,死亡不可怕:"要习惯于相信死亡与我们无关,因为一切的好与坏都在感觉之中,而死亡是感觉的剥夺。只要正确地认识到死亡与我们无关,我们就能甚至享受生命的有死性一面——这不是依靠给自己添加无穷的时间,而是依靠消除对于永生不死的渴望。"第三,了解欲望的分类,并且不追求不自然的无穷欲望的满足:"要认识到:在各种欲望中,有的是自然的,有的是空虚的。在自然的欲望中,有的是必要的,有的仅仅是自然的。在必要的欲望中,有的有助于幸福,有的有助于身体摆脱痛苦,有的有助于维系生活本身。在所有这些中,正确无误的思考会把一切选择和规避都引向身体的健康和灵魂的无烦恼……当我们获得这一切后,灵魂的所有风暴就平息了,人们就不再被匮乏所驱动而四处寻找其他什么'好事'来满足灵魂和身体。"②

从这些药方中看,伊壁鸠鲁的治疗哲学有一个总特色,那就是还原论。这可以解释他为什么要选择自然哲学作为他的治疗哲学的基础。他希望用"自然哲学"论证两点:因为世界的本体是原子与虚空,人及其灵魂都是原子的暂

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第139—140节。

② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第127—128节。

时聚合,所以死不可怕,神不可怕;因为我们的自然状态是以感受为基础,以自然快乐为标准,所以不应当追求太多的快乐。在这一总特色之下,伊壁鸠鲁发展出了系统全面的还原论的本体论、认识论、政治学。

如果从政治哲学和伦理哲学的角度看,伊壁鸠鲁面对的问题在某种意义上也是柏拉图面对的“智术师问题”——欲望的过度扩张。但是,伊壁鸠鲁的独特之处是必须两面作战:他认为这些问题除了来自人的非理性欲望,也来自传统宗教和柏拉图类型的哲学——至少被后者所极大地加重。当时的文化人大多批评伊壁鸠鲁没有受到什么教育,没文化,可是伊壁鸠鲁的理论所要求的正是远离文化,“回到事实本身”。因为在他看来,人类的疾病大多恰恰来自对一阶的疾病的治疗办法本身的错误。伊壁鸠鲁在《基本要道》中甚至这么说:任何能够帮助达到获得免除他人威胁的安全感的目的的手段,都被看做是自然的好(以及最源初的、首要的好)。但是问题是,大部分手段是错的,不仅不能帮助人免除不安全感,反而还更加加重了它。比如人们在追求名声或纵情声色之中逃避不安全感,就是常见的无效方式:

> 有些人追求名望,认为这可以带来免除他人威胁的安全感。如果这些人的生活当真是安全的,那么他们就获得了自然的好;但是,如果他们并不感到安全,那么他们就没有获得自然本性推动他们去追求的目的。(《基本要道》7)

> 没有任何快乐本身是坏的,但是某些享乐的事会带来比快乐大许多倍的烦恼。(《基本要道》8)

> 如果带来放荡快乐的东西真的能够解除内心对于天象的、死亡的和痛苦的恐惧,如果它们能够教导人明白欲望的界限,那么我们也就看不出有什么指责他们的必要了,因为他们沉醉在一片快乐中,一点也不感到身体的痛苦和心灵的悲伤(这些就是恶)。(《基本要道》10)①

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第141—142节。

以上这些伊壁鸠鲁的要道格言的共同特性就是:已有的解决办法如果有效,那就不需要新的药方。但是这些解决办法——包括人们日常中的名利追求和哲学家的各种理论研究——都没有效果,所以需要提供新的药方。这就是伊壁鸠鲁哲学。

人们在失去了共同体和理性哲学的屏障之后,充满了恐惧感、无能为力感和不安全感。在伊壁鸠鲁的"贤人论"中可以看到这样的话:"防范其他东西的侵害还是可能的。但是说到死亡,我们所有的人都生活在没有护墙的城市里。"①人的怕死情结并不一定为当事人所直接了解,但是在人们的变态过激反应中却透露出来。残酷的生活争斗、挣扎、"进攻性防御"等等做法,都是内在疾病的反映。所以有人称伊壁鸠鲁是古代的出色的心理分析大师,确实是有一定道理的。伊壁鸠鲁派深知:"事实上,恐惧有时是清晰的,有时是不清晰的——当我们恐惧被其致死而避免明显地像火那样的具有伤害性的东西时,恐惧是清晰的;当心灵被其他东西占据,它(恐惧)已经慢慢地变成了我们的本性的一部分并且隐藏……这个时候恐惧是不清晰的。"②伊壁鸠鲁的自然哲学正是为了治疗这样的内在疾病而提出的。

在理解了伊壁鸠鲁的这个总的治疗哲学目的之后,我们也可以回过头来从认识论—物理学—伦理学的体系入手考察伊壁鸠鲁的哲学。希腊各派哲学对哲学各部门进行了不同的分类。有人承认哲学只有一个部门,有些承认有两个,有些承认有三个。承认哲学只有一个部门的,往往或者是早期的自然哲学家,他们只研究自然;或者是苏格拉底和犬儒派以来的哲学家,他们只承认伦理学部门,因为自然哲学是我们无法掌握的,逻辑学又是繁琐抽象的,无关乎幸福的达到。色诺芬在其《苏格拉底回忆录》中明确地写到苏格拉底的态度:"他因自然哲学超出我们的认识能力之外而拒绝它,并且因伦理学的对象与人相关而完全献身于此。"③这么看来,则完全可以认为伊壁鸠鲁承认两个哲学部门:伦理学与自然哲学,但是否认逻辑学。根据西塞罗的记载,伊壁鸠

① 梵蒂冈馆藏《伊壁鸠鲁格言集》第31条。

② 奥依诺安达的《第欧根尼铭文》残篇33。

③ 色诺芬:《苏格拉底回忆录》第1卷,第1节。

鲁与怀疑论一样嘲笑和拒斥斯多亚哲学视为高级认识论的辩证法——逻辑。[①] 但是另一方面,即使是苏格拉底,在其对哲学的讨论中也涉及哲学的各个部门的内容,而伊壁鸠鲁哲学中更加明显可以看到对于逻辑学或“认识论”的重视。他的体系尽管没有单列一个“逻辑学”,但是他关于真理标准和科学认识方法的研究对于他的整个体系都是必不可少的,所以,应当说伊壁鸠鲁哲学有三个部门。“一些人把伊壁鸠鲁和阿尔克劳斯相提并论,因为他们都拒绝逻辑研究。但是有一些人声称伊壁鸠鲁并没有从总体上拒斥逻辑学,而只是拒斥斯多亚的逻辑学。所以他实际上是允许哲学分为三个部分的。”[②]第欧根尼·拉尔修认为伊壁鸠鲁哲学分为三个方面:标准论、自然哲学、伦理学。其中,标准论讨论认识的标准,这体现了希腊哲学长足发展之后的反思性。伦理学是最终目的,斯多亚派说这是整个哲学体系的“果实”。伊壁鸠鲁虽然没有这么比喻过,但是正如我们上面的引文中所表明的,他直截了当地指出自然哲学的目的就是人的幸福,否则,理论本身的研究没有意义。这样的断言恐怕比斯多亚派还要极端。当然,为了达到这样的目的,必须对自然进行研究,否则就是迷信了。所以自然哲学——尤其是其中的天文学——也十分重要,在伊壁鸠鲁哲学思想体系中占据了一个突出的地位。伊壁鸠鲁治疗人类“疾病”的方式不是一般的说教,而是另外开出一个完整的世界(观);这仍然属于希腊的理性—德性的大传统。所以,归根结底伊壁鸠鲁的思想是哲学,而不是宗教。

---

① 参见西塞罗:《论学园》第2卷,第30节。

② 塞克斯都·恩披里柯:《反逻辑学家》第1卷,第14节。

第二章

标准论(认识论)

伊壁鸠鲁哲学的第一个部门是“标准论”。从拉尔修的记载看,伊壁鸠鲁撰写过专门的关于Canonic(标准)的著作,但是现在已经失传。*Kanon*(“yard-stick”)这个词意味着直的棍子或尺子,用来决定事物的直和曲,从比喻上说指的是任何量度或标准,在晚期希腊哲学中特指真理的标准。① 这个词在希腊化哲学的知识论中与另外一个词“标准”(criterion)几乎是可以交换使用的。所谓“标准”,就是内在的具有可以用来区分其他事物的真与假、好与坏的力量,而自己不再有待于任何更高的权威的裁决。所以,它必须是“自明的”。伊壁鸠鲁派是这么类比的:泥瓦匠或木匠的尺子是建造整个房屋的基础,同样,我们整个思想大厦的正确性也依赖开始时选择的尺子是否正确:

> ……正如在建造一座房子的时候,如果最初的量尺是扭曲的,如果矩尺错了,上面的线不直,如果水平仪的任何部分有一丁点儿的不对,整个房子造出来后必然全盘皆错,歪歪扭扭地倾斜着,这里突出来,那里凹进去,一点也不对称,以至于有的部分看上去马上就要倒下来,有的部分确实倒塌了。这一切灾难都是由于一开始时采用了错误的原则。所以,如果你的推理建立在错误的感觉上,就必然是扭曲的和错误的。②

一个完整的标准论又分为认识论的和实践论的两个方面,即认识的标准

① 参见E.阿斯米斯:《伊壁鸠鲁的科学方法》,第19页。

② 卢克莱修:《万物本性论》第4卷,第513—521行。

和选择的标准。认识论的标准决定什么样的知识是真实的,这显然是希腊哲学的争论性和晚期哲学的反思性造成的。伦理的标准是判定什么应当选择,什么应当回避。伊壁鸠鲁的知识论是其自然哲学的基础,而且对于他的伦理学目的也是至关重要的。塞克斯都在介绍不同的哲学家安排哲学的各个部门的顺序的时候指出了这一点:“在对哲学持三分法看法的人中,一些人把自然哲学放在首位,因为它在时间意义上最早——迄今人们还把最早的哲学家称为‘自然哲学家’——同时在自然秩序上也占据优先地位,因为我们在考察个别事物和人本身之前首先讨论整体(the Whole)问题更为合适。另一些人以伦理学开始,因为它是更必不可少的主题和产生幸福的学问;……伊壁鸠鲁派从逻辑学开始,因为他们首先阐释‘准则’,即讨论明白的东西、非明白的东西以及相关联的问题。”①

在我们看来,由于伊壁鸠鲁的思想具有某种“唯识论”的色彩,所以认识论发挥了关键性的作用:什么是真,什么是错,为什么会错,对此的认识和坚持将决定人怎么看什么是好,什么是坏,从而决定了一个人的选择和回避,也就是这个人的一生是否幸福。按理说,这样的标准论属于“元学科”,应当独立于自然哲学和伦理学这样的“实质性学科”。但是人们看到伊壁鸠鲁派的习惯却经常是把“标准论”放在“自然哲学”部门中。对此可以有几种可能的解释。第一,也许这是因为伊壁鸠鲁的逻辑学并不发达——伊壁鸠鲁经常因此受到其他哲学家的批评,而伊壁鸠鲁派确实认为真正的智慧没有必要在过于复杂而“无用的”逻辑学上多花工夫;西塞罗记载了斯多亚派对伊壁鸠鲁的批评:“现在再看看哲学的第二个分支:方法和辩证法部分,也即‘Logike’。在我看来,你的奠基人是完全缺乏逻辑这种盔甲的。他取消定义,没有任何分类或划分的观念,没有提供任何关于推论或三段论演绎的规则,没有传授任何解决二律背反或者辨别模棱两可的话中的错误推论的方法。”②事实上,伊壁鸠鲁认为科学的任务是发现自然真理,而不是对语言本身进行复杂的无聊游

① 塞克斯都·恩披里柯:《反逻辑学家》第1卷,第20—22节。

② 西塞罗:《论至善与至恶》第1卷,第7节。

戏——在伊壁鸠鲁派眼里,亚里士多德的三段论和斯多亚的假言推理大约就是这样的游戏:“你们学派如此强调的逻辑,在他看来无论是作为行为的指南还是作为思想的协助都没有任何效果。”①近代哲学开创者之一的培根就认为形式逻辑是毫无意义的经院哲学,而发现自然真理应当依靠“新工具”——归纳法等。伊壁鸠鲁的认识论已经体现出这种从经验出发的“发现的逻辑”的心向。第二,也许这是因为伊壁鸠鲁自己的认识论即感觉论本身来自自然哲学。感觉的本质只有通过对于我们灵魂的原子结构和对象的原子“影像”运动的理解才能被把握。伊壁鸠鲁派告诉人们,自己学派的开创者相信自然哲学是最重要的:

> 这门学科向我们解释了术语的含义,指称的本质,同一和矛盾的法则;其次,关于自然事实的全面了解使我们摆脱迷信的枷锁,摆脱死亡的恐惧,保护我们不受无知的困扰,因为无知本身往往就是引发可怕忧虑的原因;最后,知道自然的真正要求是什么还能提升道德品质。另外,只要牢固掌握一种井然有序的科学体系,遵守可以说从天上落下来叫所有人都能知道的法则或规范——只要把那种规范作为我们一切判断的标准,我们就可以指望永远坚守自己的信心,不会因任何人的滔滔口才而有所动摇。另一方面,没有完全领会自然世界,就不可能坚持关于我们的感知觉的真理。②

伊壁鸠鲁对标准的总看法是:标准就是“清楚明白”(*εναργοις*),就是直接性。所有不明白的知识都必须从明白的事物中推出,并受其检验。这里可以看到伊壁鸠鲁的自然哲学“构造主义”的一般思路。自然哲学在本体论上是从构成单位出发,构造整个事物的世界。在认识中也是一样,也是还原论或构造主义的:寻找基本要素,依赖基本要素,明确谁是派生的,谁是独立存在的,唯有后者才是自明的、不能再还原的、直接的、原初的,从而是不可反驳的。

但是,什么是“清楚明白”的、自明的、确定的?这并不像它表面上看的那

---

① 西塞罗:《论至善与至恶》第1卷,第19节。

② 西塞罗:《论至善与至恶》第1卷,第20节。

么清楚明白。因为什么是知识的清楚明白的基础,恰恰是希腊哲学一直在争论的重大问题。伊壁鸠鲁所采取的立场是日常的立场:清楚明白的就是感觉和感受;前者是认识的标准,后者是选择时的标准。所以对于伊壁鸠鲁哲学来说,认识论的标准是感觉和概念,而实践的标准是感受;此外,伊壁鸠鲁的标准论中还有一个“前把握观念”(*prolepsis*)的理论。所以,感觉、感受和前把握观念,一般被视为是伊壁鸠鲁的“标准”。不过,在认识论当中,除了感觉和前把握观念,伊壁鸠鲁之后的学派中人可能又添加了一个标准,即“注意”(*epibole*)或思想对于印象的注意。他们显然认为老师讲过这样的意思。朗格说伊壁鸠鲁自己其实没有说过这一标准,而且其原因也是可以理解的:他不希望人们认为可以仅仅通过闭上双眼想象各种印象来检验关于客观事物的理论的真与假。想象过程必须严格从属于直接感觉的标准。①

可见,虽然伊壁鸠鲁哲学不像斯多亚哲学那样特别关心形式逻辑,但是这并不意味着伊壁鸠鲁不关心认识论。实际上,“标准”意义上的认识论对于这一哲学是至关重要的。伊壁鸠鲁在哲学中掀起的颠覆性转向,依靠的首先是新真理标准的建立。什么是“真实”(*ον* 或 *αληθη*)的,哪一种知识是全然正确的,哪一种知识是可能出错的,哪一种是全部错误的,这些认识论问题决定了伊壁鸠鲁所关心的伦理学和本体论问题的解决。

第一节　经验论

伊壁鸠鲁的标准论是经验论,这一点与斯多亚的基本出发点是一致的。伊壁鸠鲁明确以感觉为真理的标准:

> 必须完全遵循感觉,也就是直接印象,无论它是理智的还是其他某种感官的;同样,要遵循直接的[苦乐]感受,以便在遇到有待证明的和不明

① 参见 A.A.朗格:《希腊化时期的哲学》,第 90 页。

白的事情时,可以有解决它们的方法。①

感觉所发挥的这一作用具体地讲又可以分为两层:感觉经验首先是清晰明白层次的事物的知识的真假标准,其次是发现和论证不明白层次的真理的依据。夏泊尔把伊壁鸠鲁经验论思想的这一精神表述为:就清晰可见的事物来说,我们应当接受感性证据的检验;就无法被清楚观察到的事物来说,我们应当接受那些没有被感性证据所驳斥的观点,拒绝受到其驳斥的观点。② 根据塞克斯都的记载:

伊壁鸠鲁主张存在着两类相互有关的东西,即呈现和意见;其中,他也命之为"明白的事实"的呈现是永远真的。因为正如最原初的感受——即快乐和痛苦——的产生是来自特定的作用者,并且与这些作用者吻合(例如,快乐来自令人快乐的事物,痛苦来自令人痛苦的事物);而且,产生快乐的作用者永远不可能是不令人愉快的,产生痛苦的东西也永远不可能是不令人痛苦的,应当说,产生快乐的东西就其真实本性而言必然是令人愉快的、产生痛苦的事物就其本性而言必然是令人痛苦的;同样的说法也适用于呈现,呈现正是我们的感受,产生各种呈现的作用者总是完全被呈现出来;而且,既然它呈现出来了,就不可能在产生呈现的同时自己的真实原貌却不像它所呈现的那样。③

伊壁鸠鲁认为感觉的可靠性源自于感觉是来自对象的影像这一事实,所以它完完全全地携带来了对象的信息(而没有受到中介的污染)。可以说是对象的"存在"通过知识到达了我们,它当然是"真实"。所以,伊壁鸠鲁即使在各种肯定感性认识的真理性的哲学家中,也是最为极端的:

伊壁鸠鲁断言一切感性事物都是真的和存在的,因为说一个事物是"真的"与说它是"独立存在着的"二者之间并无区别。由此同样地,在描述真和假时,他说"处于所说的状态中的事物是真的","不处于所说状态

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第38节。

② 参见R.W.夏泊尔:《斯多亚派、伊壁鸠鲁和怀疑论》,第15页。

③ 塞克斯都·恩披里柯:《反逻辑学家》第1卷,第203节。

> 中的事物即是虚假的”。他认为感官因为感知呈现给它的各种对象,而且由于感官是非理性的,所以既不减删任何东西,也不增加或变换任何东西;因此感官总是真实地报道对象,并且如其本性地真实存在的样子把握存在对象。一切感官对象都是真的;但各种意见则不同,有些意见是真的,有些则是虚假的。①

感性是唯一自明性的东西,也就是不再需要证明的东西。我们有了这样的自明性的东西为基础,才能进一步推理解决其他问题。这是伊壁鸠鲁在论自然哲学的书信中一再强调的:“我们要记住这一原则:在思考中必须时时回归到感觉与感受上,因为这样才能得到可靠的信念。”②这不仅对认识论和本体论极为重要,而且最终影响到伦理学。对于伊壁鸠鲁哲学来说,“标准”(准则)论不仅仅是出于“认识论”的考虑,对于真理的标准的考察也不仅仅是为了理论的发现。人生中的“正当”、“正常”状态——可以据以评判其他状态的标准状态——才是伊壁鸠鲁学派所真正关心的:

> 我们要关注直接的感受和感觉,无论是人类普遍具有的还是个人独特具有的,关注每一种认识方式(标准)的清晰明白呈现的证据。只要我们时时关注它们,当烦忧和惧怕产生时,我们就能正确地找出其原因并消除之,就能寻找天体现象和常常影响我们的别的现象的原因,这些事情在其他人那里引起了极大的恐惧。③

就认识论本身而言,伊壁鸠鲁的这一思想是在反对希腊哲学的主流的反经验论传统。柏拉图是这样的反经验论的代表。在他看来,“知识”全然是正确的,意见是半对半错的。那么,什么才能配得上“知识”? 根据柏拉图,那只能是理念的知识。这样的知识的特点是“清楚明白”的。相反,经验的知识是含混不清的,因为它说不出理据或逻各斯。这种“明”与“不明”的重新定义和颠覆,贯串着希腊哲学认识论。什么是明白的,不明白的? 常人认为我们这个世

① 塞克斯都·恩披里柯:《反逻辑学家》第2卷,第1节。
② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第62节。
③ 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第82节。

界是明白的,理论家构造出来的各种对象是不明白的。但是柏拉图认为这个世界是不明白的:是理念的"影子"。所谓影子,乃是一种灰暗不明的、混沌不清之象。[①] 柏拉图的四线段理论和洞穴比喻都是这种意象在支配着。柏拉图在《高尔吉亚篇》更是公开直接贬低"经验",抬高"技艺";他向修辞术大师高尔吉亚及其众弟子明确地指出:你们如此推崇的修辞术实际上不配称为一种"术"(技艺 *techne*),充其量只不过是一种在奉承讨好中积累起来的"经验"(*emperia*)。[②]

所以,如果说柏拉图和大多数希腊哲学家可以视为是在颠倒常识对"明"与"不明"的看法,那么伊壁鸠鲁就是把颠倒了的标准重新颠倒回来,明确指出感性的事物是最可靠的、清楚明白的。不过,这样的说法有一个危险,那就是容易让人觉得伊壁鸠鲁不过是常识捍卫者,没有哲学上的深刻性。其实,伊壁鸠鲁对感觉的肯定相当极端,在许多地方都超出了日常人们愿意承认的范围。一个经常被古代人提到的例子就是:伊壁鸠鲁坚持说太阳正如我们所看到的那么大,因为感觉不欺骗我们。伊壁鸠鲁在致皮索克莱的信中讲道:"太阳以及其他星球相对于我们的大小正像太阳显现出来的大小一样。至于它们本身的大小,那可能比看上去的大一些,或是小一些,或是一样。因为我们日常所看到的远处的火也就是这样的。如果人们牢牢遵从明白的现象,一切对此的反对意见都很容易反驳。"[③]

许多人在攻击伊壁鸠鲁派的时候说它不过是抄袭了昔勒尼派和德谟克里特派,这招致了伊壁鸠鲁派的极度不满。这是有原因的。虽然昔勒尼派确实也是一种感觉论和快乐主义,但是仔细考察可以发现,它的"感觉论"是反对感觉的真理性的,而德谟克里特对感觉的真理性的贬低更是有名的。但是伊壁鸠鲁则相反,绝对肯定感觉的真理性。根据塞克斯都的记载:

---

① 参见柏拉图:《理想国》,510A。

② 参见柏拉图:《高尔吉亚篇》,462 以下。

③ 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第 10 卷,第 90—92 节。第欧根尼·拉尔修在此补充说:伊壁鸠鲁在《论自然》中也是这么说的。他说:如果体积会由于距离的加大而减损,那么光亮就更加会如此了。

> 昔勒尼派主张，感受（affection）是标准，只有它们可以把握事物、而且正确无误；但是引起感受的那些东西没有一个是可以把握的或正确无误的。因为，他们说，我们感觉到甜或白，这是我们能够正确无误、且毫无争议地陈述的事实；但是那些引起感受的对象是白的还是甜的，则是不可能断定的。因为很可能一个人被迫由不是白的东西而感到是白色的，或者由不是甜的东西而感到是甜的。因为正如昏晕的人或黄疸病的患者把一切物都感受为黄色的，结膜炎的患者把一切物都看做红色的，把眼睛向边上挤的人得到的是一种双重的印象，疯子看到了一个"双重的底比斯"，并且看到了一个双重的太阳的图像；在所有这些情况下，尽管他们所拥有的具体感受（例如具有黄色、红色或者双重事物的感觉）是真的，但是如果断定那给他们带来印象的对象是黄的、红的或者双重的，则是错误的说法……因为发生在我们身上的感受向我们揭示的只不过是它自身。因此，（如果一个人必须说出真相的话）唯有我们的感受对我们而言才是明显的；至于产生感受的外在对象，尽管可能是存在的，对我们而言并不是明显的。这样，尽管我们对我们自己的感受可以进行正确无误的判断，在外在的实在对象方面，我们都是错误的。前者是可认识把握的，后者是不可认识把握的；由于处所、间隔、运动、变化、还有其他许多原因，灵魂非常虚弱，无法辨别它们。①

这些话让我们想到怀疑论在反对感觉的可靠性时所使用的"十式"。所谓十式，就是从各个方面对感觉进行质疑，它的一个基本方法就是把感觉与感觉对立起来，比如用触觉反对视觉：看上去在水中弯曲的船桨，用手指去碰一碰就会发现是直的，等等。伊壁鸠鲁在捍卫感性的真理性上与"反对感觉的感觉主义者"昔勒尼派和怀疑派决裂。为了反击怀疑论，伊壁鸠鲁强调不同感官处理的对象是不同的，所以它们得到的经验材料相互之间不能驳斥。不过有意思的是，伊壁鸠鲁虽然强调不同感官相互独立，不能相互驳斥，但是却又说它们相互之间可以互相支持。只有绝对可靠的、不再有待任何进一步论

---

① 塞克斯都·恩披里柯：《反逻辑学家》第1卷，第191节以下。

证的东西,才能充当其他东西的“标准”(Canon)。同样的思想在卢克莱修论证感觉作为真理的基础的时候被以更为雄辩和清晰的说法再次强调地表述出来:

> 你将会认识到,真理的概念首先来自感觉,而感觉是无法反驳的。因为必须存在某种具有更强大的可信性的标准,才能以自身的真实反驳虚假的东西。而如果不是感觉,又是什么东西更能让我们信靠呢?难道从错误的感觉中派生出的理性能够反驳得了这些感觉?要知道它自己完全是从感觉中派生出来的!因为除非感觉是真实的,否则,所有推理都是错误的。耳朵可以裁判眼睛,触摸可以裁判眼睛吗?口中的品尝能够反驳触觉,或是鼻子能打败它,眼睛能驳倒它?我认为当然不是这样。因为它们各自都有独立的功能,自己的独特力量;所以,在确定什么是软的、冷的或热的之时,应当运用一种感觉;而在识别事物的颜色以及与颜色结合在一起的东西时,应当运用另外一种感觉。口中的味道对于一种感官有影响,气味是针对另一种感官的,声音又是关系到另一种不同的感官的。所以一种感觉决不可能反驳另一种;同时,一种感觉也不可能裁判自己,因为它们必须总是具有同等的可靠性。所以,这些感觉在任何时候感到是真实的情况,那就真地是那样的。①

根据第欧根尼·拉尔修的记载,伊壁鸠鲁从几个方面论证感觉的绝对可靠性,认为理性不能反对感觉,感觉之间也不能相互反对:

> 没有什么能够否定感觉:某个感官的一个感觉不能否定它的另外一个感觉,因为二者的有效性相同:不同感官的感觉也不能彼此否定,因为二者所判定的对象有别;理性不能否定感觉,因为所有的理性都依靠感觉;任何一个感觉不能拒斥另一种感觉,因为我们同样加以注意。我们诸知觉在感知事物上的一致性证实了各感觉的真实性。视觉和听觉相协调,痛觉也是如此。由此我们可知,对于感官所不能达到的事物,我们必须从现象出发加以推理来认识。的确,我们的所有观念都源于感觉,靠着

① 卢克莱修:《万物本性论》第4卷,第478—499行。

直接接触,比较它们,发现其相似性和把它们结合起来,这里也有理性的某些作用。①

为什么伊壁鸠鲁派要如此极端地强调感性的可靠?伊壁鸠鲁的感性论可能是出于几个考虑。首先,反对柏拉图的先验论和宗教的虚构对生活带来的困惑和迫害,强调我们生活在这个世界中,可靠性的依据(标准)只能还原到这里,不许再往后退,否则就会陷入不明白的或者有待继续证明的东西中。其次,伊壁鸠鲁的感性论是为了反对怀疑论对一切事情都进行怀疑的做法,因为那会使人们陷入一片混乱之中。伊壁鸠鲁把这一精神纳入基本要道:"我们应当仔细考虑那些实在的目的和清楚明白的事实,所有的意见都应当用它们来检验。否则的话,一切都会混乱难断,充满了纷扰。"(《基本要道》22)"如果一个人反对所有的感觉,那他就没有任何可以据以判定错误的标准了,他甚至无法说哪些判断是错误。"(《基本要道》23)可见,同样都属于"减法治疗哲学",伊壁鸠鲁哲学在关键的地方是不同意怀疑论的,因为在伊壁鸠鲁看来,怀疑论对感性的可靠性的质疑说到底还是代表了希腊的理论哲学对日常生活的傲慢破坏,这既在理论上是自相矛盾的,又在实践中是十分危险的,使人达不到心灵的宁静。卢克莱修说:

> 而且,如果理性没有办法充分解释为什么一个东西近看是方的、远看是圆的,那么,那个找不到理由的人即使用不正确的方式解释这两种形状,也比让对于明显现象的坚信从你的手中滑离要好,因为否则的话就会打碎所有可靠性的开端,推倒生活和存在建立于其上的一切基础。除非你坚定地相信感觉,避开悬崖和各种必须躲开的危险东西,转而追寻与此相反的东西,你就不仅会使所有推理都毁于一旦,而且会使生活本身立即陷于瘫痪。所以,请相信我,所有那些收集起来反对感觉的语词大军都是在白费力气。②

从学术史上看,伊壁鸠鲁对于感觉的绝对肯定带来了许多理论问题,一直

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第31—32节。

② 卢克莱修:《万物本性论》第4卷,第503—512行。

没有得到最终的解决。从某种意义上说,这反映了在伊壁鸠鲁的原子论体系中有几个潜在的矛盾。第一个问题是:伊壁鸠鲁的两大关注点相互之间是否支持,感性经验是否“反映”和支持本体?伊壁鸠鲁是承认所谓第二性质不属于原子的,这显然不利于支持感性的真理性力量。德谟克里特开始了这一区别:只有原子是真正存在,而感觉只是约定:“颜色是约定的,甜是约定的,苦是约定的,实际上只有原子与虚空。”①作为原子论者,伊壁鸠鲁也必须正视这一问题。克莱强调指出:伊壁鸠鲁哲学的一个深刻悖论是:它的最重要的概念都是关系到不明的事物的(“原子”与“虚空”等等)——即并非我们的感官能向我们报告的;但是这些事物又如此重要,以至于唯有它们能够解释感性的世界。② 如果说感性中的第二性质不反映对象的本性,那么“第一性质”呢?所谓“第一性质”,指的是形状、充实和不可入性等等。伊壁鸠鲁似乎认为有的感官把握的第一性质依然是主观的?但是触觉具有相当的可靠性。他尽管一方面认为各种感觉相互之间不能驳斥对方,具有同等的可靠性;但是另外一方面,他有时又认为触觉是所有感觉中最可靠的,其他感觉都可以还原为触觉。伊壁鸠鲁的理由是:触觉可以感知物体的本性或者说“第一属性”,严格说来,触觉的对象不是物体的属性,而甚至就是物体本身。伊壁鸠鲁的这种想法再次体现了他的唯物主义还原论,希望牢靠地触及实物。

第二个可能的问题是:怎么区分正确的与错误的感觉,怎么区分梦与清醒?伊壁鸠鲁认为所有的感觉都是真实的。但是一般学者可能宁愿这么说:有的感觉正确,有的感觉错误。或者,也可以完全把“错误与正确”提升到判断的层次上,于是应当这么说:所有的感觉都是确实发生的事件,但是都无所谓“对错”。我们看到,为了反对怀疑论,伊壁鸠鲁当然不想选择第一种可能性。而且他的许多做法似乎表明他同情第二种可能性。但是,他似乎又希望讲得比第二种可能性更强烈,他要说所有的感觉“都是真实的”,而非“都是无所谓真假的”。这种强说法在后来的注释者当中引起了许多争论,有不少学

---

① 伽伦:《论医学经验》残篇,转引自北京大学外国哲学史教研室编译:《西方哲学原著选读》,第51页。

② 参见D.克莱:《悖论及其遗留问题:伊壁鸠鲁哲学史三章》,第16页。

者设法为伊壁鸠鲁“圆通”。比如朗格就说,伊壁鸠鲁的意思是对的,因为感觉准确地报告了进入我们感官的对象情况——包括对象与一定的环境的关系,所以感觉是真的。比如一棵树(朗格用的例子是“苏格拉底”)看上去近大远小,不说明视觉错了,而说明视觉准确地报道了这棵树——包括它目前与观察者的距离。因此我们不会在“近大”的树和“远小”的树之间感到矛盾。[①]感觉之所以没有欺骗我们,就是因为它没有主动增减什么,解释什么,制造什么。感觉是被动的。伊壁鸠鲁派认为,关键在于,我们对于同一个对象的不同感觉确实可以被理解为是来自不同的对象:

> 如果一个呈现来自真实的对象并且与其一致就可以被称为“真的”,那么,既然所有的呈现都来自一个真实地被呈现的对象并且与该对象一致,所以,所有的呈现必然都是真的。但是有的人受到了似乎由同一个感觉对象——比如一个可见的对象——所引起的各种呈现中的差异的欺骗,便认为同一个对象显出了不同的颜色或是不同的形状,或是出现了其他某种变动。他们假设道:在出现了如此差异和冲突的呈现中,有一种必然是真的,而源于相反的事物的必然是假的。但是这是愚蠢的说法,这些人的想法说明他们没有充分考虑事物的真实本性。因为——就让我们以视觉对象为例论证——我们看到的不是整个的固体事物,而是它的颜色。在颜色当中,有一部分位于物体上(比如在近距离或是不远的距离下所看到的对象的情况中),另外一部分则外在于物体,并且存在于临近的空间中(比如在远处所看到的事物的情况中)。[②] 这一在居间空间中变化了的颜色就具有了自己的一个特定形状,于是产生了一个与对象自身的实在本性相似的呈现。因为,正如我们听到的既不是处于被演奏的铜管乐器中的声音,也不是处于喊叫的人的嘴里的声音,而是撞击到我们感官上的声音;而且,正如当在远处听到轻微声响的人走近时听到的是巨响时,我们不会说他听错了;同样,我们也不会说一个人的视觉是假的,因为在

① 参见 A.A.朗格:《希腊化时期的哲学》,第 85 页。

② 伊壁鸠鲁对于我们关于有色物体的印象随着它与我们的距离的变化而变化的解释是:物体的颜色部分地被居于物我之间的空间所吸收了,从而“外在于坚固的”(物体)了。

远处它看到的塔是小而圆的,但是近处看是大而方正的;我们会说的是:这一视觉的报告是真实的,因为当感觉对象对于它显得是小的而且具有某种形状的时候,那个对象就是小的而且具有某种形状,这是由于影像的边界在穿越空气中被磨损掉了;同样,当它显得大而且具有不同的形状的时候,它也确实就是大的和具有不同的形状的,因为两种情况下的对象并不是同一个。①

所以,我们看到的"远处的那棵树",如果走近时看,所看到的树,就感觉而言,与远处看到的感觉确实是不同的,在一定的意义上说确实不是同一个对象。感觉对于它们背后是不是同一个对象,甚至不加判断,而只是被动地接受不同的感觉。"唯有错误的意见才会把近处看到的物体想象为就是远处看到的那个物体。"由于这些原因,呈现都是真的,但是意见并非都是真的,而是有些意见是真的,有些是假的。当意见在感性呈现上添加了或者减去了某些东西时,就会把非理性的感觉弄错。同样的道理也可以解释梦。梦里的感觉感受也是"清楚明白"的,但是显然不是真的。这对于绝对肯定一切感觉的可靠性的伊壁鸠鲁哲学一定是一个难题。不过我们看到伊壁鸠鲁在此依然不退让,甚至说梦里的感觉也是"真实的",因为它能影响我们。对于伊壁鸠鲁,"存在"的标志就是能够发生影响或被影响。柏拉图在《智者篇》中也曾经诉诸这个标志来规定存在。伊壁鸠鲁对于这一"存在"规定性的坚持导致他认为梦里的感觉也是"真"的。但是,与德谟克里特不同,伊壁鸠鲁认为这样的真实性不能夸大到"真实对象"意义上的真,而只是"确实有这样的感觉流(影像)"的真。奥依诺安达的第欧根尼在讨论这一主题的时候多次批评德谟克里特的相关看法。第欧根尼铭文中写道:在我们睡觉的时候,影像还是以同样的方式流向我们,因为此时心灵仍然完全醒着。由于这时候心灵不能认识到感觉的判断和情况,它在继续接受流向它的影像的过程中,就构想一个关于它们的未经检验的错误的意见,就像它真的把握了真实存在的坚实性。第欧根尼于是说:

① 塞克斯都·恩披里柯:《反逻辑学家》第1卷,第205—209节。

> 德谟克里特,和你的论证相反,我们现在说:梦的本质既不是像你说的那样是神给予的,也不是告诫书①,而我说梦的制造者是自然物体,这样,诡辩的话语就被抛弃了。(Smith 编:《伊壁鸠鲁的铭文》,残篇 9)

第欧根尼在讨论幻象时,还指出幻象并不是像斯多亚派哲学所主张的那样仅仅是“心灵的空的想象”,因为幻象能够影响我们。当我们在想象中被剑刺中或者掉下悬崖时,我们也会在恐惧中跳起来。“虽然是在梦中,我们也会像在醒着的时候一样行男女之欢。我们获得的这种欢乐不会因为我们是在睡梦中而不是真的。因此,不能把想象叫做空的,既然它们实际上拥有这样大的力量。”然而另一方面,

> “它们不是空的”并不意味着幻象拥有感觉、理性并且能真的和我们说话,就像德谟克里特设想的那样,因为影像的薄膜极度的精微,并缺少实体构成物的深度,所以它们不可能拥有这些特征。
>
> 因此,这些理论家,斯多亚派和德谟克里特,在相反的方向误入迷途:斯多亚剥夺了幻象所拥有的力量,而德谟克里特赋予它们并不拥有的力量。(Smith 编:《伊壁鸠鲁的铭文》,残篇 10)

第二节　感性与前把握观念

让我们再回顾一下伊壁鸠鲁对于“标准”的表述:“必须完全遵循感觉,也就是直接印象,无论它是理智的还是其他某种感官的;同样,要遵循直接的[苦乐]感受,以便在遇到有待证明的和不明白的事情时,可以有解决它们的方法。”②有的学者提醒我们注意,在这一论述中,伊壁鸠鲁是先提到了概念,然后提到经验。但是第欧根尼·拉尔修对伊壁鸠鲁标准论的表述是先讲经

① 德谟克里特相信梦具有某种神力,并具有预言的作用,对比伊壁鸠鲁派《梵蒂冈馆藏伊壁鸠鲁格言集》第 24 条:“梦既没有神圣性也没有预言能力,它产生于原子影像流入和影响我们的心灵。”

② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第 10 卷,第 38 节。

验,然后讲概念。阿斯米斯(Asmis)认为伊壁鸠鲁自己的表述顺序更符合其原意,因为伊壁鸠鲁在讨论科学研究的方法论,而不是一种证明的理论。[①] 我们暂且不讨论哪一种看法更合乎事实,而是指出,对于伊壁鸠鲁的认识论来说,"自明的东西"其实有两种,一种是感觉,另一种是"前把握观念"。这是伊壁鸠鲁派在感觉的直接性之外加上的"任何理智上的直接者"。由此看来,伊壁鸠鲁的"自明"(清楚明白)并不一定仅仅限于当下的感性经验,也包括"理性直观"。所谓理性直观,当然也是自明的、不需要论证的。伊壁鸠鲁派认为诸如人人追求快乐、避免痛苦就是这样的自明伦理学事实,根本不需要再"论证"。[②]

在伊壁鸠鲁的标准论中,最有特色的可能就是这个"前把握观念"的学说了。*Προληψις*(preconception)这个词也可以翻译为"前理解";有时伊壁鸠鲁也用这个词的不定式,更加栩栩如生地表达了积极的思想把握—理解行动。[③] 杨适先生把它翻译成"先前储存的观念",并认为国内通常翻译为"预知"(预期)等是对外文照猫画虎的译法,是完全错误的。[④] 我们认为杨适先生的翻译法是准确的,符合伊壁鸠鲁使用这一概念的主要宗旨。我们这里之所以没有采取这一译法是因为:第一它还不够凝练,第二它没有体现出伊壁鸠鲁希望用"preconception"表达"正确的概念"的意思。因为先前储存的观念可以对,可以错,但是伊壁鸠鲁似乎更趋向于认为这种东西是不会错的——它的特点是清楚明白,因此它才能充当真理的"Canon"(标准)。当然,伊壁鸠鲁可能会同意存在着错误的前把握观念;但是,这毕竟有悖于前把握观念所应当发挥的"正常"功能。至于"预知"、"预期"等翻译,确实容易误导读者,所以我们这里不取;不过,我们也还是感到,使用这样的翻译的译者可能不仅只是望文生义,而是希望抓住伊壁鸠鲁使用这个词时的某种意图:当我们具有一定的"前

① 参见 E.阿斯米斯:《伊壁鸠鲁的科学方法》,第 24 页。

② 参见 E.阿斯米斯:《伊壁鸠鲁的科学方法》,第 37—39 页。不过,当敌手批判伊壁鸠鲁派的快乐主义的时候,有的伊壁鸠鲁派也诉诸论证,来加强自己的观点。参见西塞罗《论至善》34,参见中译本 17。

③ 参见 E.阿斯米斯:《伊壁鸠鲁的科学方法》,第 22 页。

④ 参见杨适:《伊壁鸠鲁》,第 119 页。

把握观念”之后,我们在认识中其实不是完全被动地去“接受”,而总是已经主动地去把握——在预期将要“看到”什么东西了。认识不可能简单地像白板那样被动接受感觉印象,而总是要运用某种“先于”当下经验的观念去理解这些感觉,这个道理用不着等到康德在近代英国经验论之后才提出来,在希腊哲学中就已经是一个普遍被承认的事实。与伊壁鸠鲁同时代的斯多亚学派认识论中就有类似的“把握性理解”的概念,柏拉图的“相”其实也在发挥类似的组织和理解现象的功能。不过,伊壁鸠鲁与柏拉图不同,柏拉图的相的来源是绝对先验的,所以只能靠“回忆”才能获得之(参见《美诺篇》),而伊壁鸠鲁认为自明的观念终究还是来自经验,是储存起来的过去的经验。

从功能上说,前把握观念在认识中发挥作用的方式大致是这样的:举个例子来说,我们来到了一个完全不同的历史时代或文化部落中,看到一个大黑东西,也就是感受到了一些感觉,如色、形;但是尚且没有判定那是什么东西,此时没有任何评判,没有句子。这时的感觉“这大黑东西”当然是真实的,或者正确的,或者无所谓正确与错误的。然后,我们的心灵又有进一步的“动作”——这动作“既与现象一起,又与之有区别”,也就是对这些感觉下判断。判断就是把感性印象与我们的已有观念联系起来,表现为我们说出了关于它的一个词,比如说:“这样形状与颜色的东西是一头牛。”这“牛”便是“前把握观念”。希腊化时期哲学家们喜欢用的例子是:远处走过来了一个人,但是我们看不清楚是谁……走近了,我们才下判断:他是柏拉图。

学者认为伊壁鸠鲁哲学中的“前把握观念”就是伊壁鸠鲁所讲的日常语词。在语言论上,伊壁鸠鲁认为日常词最为清楚,所以他反对辩证法。[①] 伊壁鸠鲁的经验论的标准论也体现在他的“语言理论”中。伊壁鸠鲁认为理论语词的指称最后要有终止之处。否则,就会陷入无限倒退,从而无法得到确定的检验;要么是遁入空无的胡话,没有意义。在“自然哲学”书信(致希罗多德信)中,伊壁鸠鲁首先提醒的就是这一点:

> 希罗多德,首先要理解词语的所指是什么。这样,当我们需要判断意

① 参见第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第31节。

> 见或是探讨事情或是解决问题时,就可以回溯到这些所指上来决断,从而不至于由于要求无限解释词义而使事情无法决断,或是使用没有意义的空洞词语。每一个词语的基本含义所对应的最先概念都必须是清晰明白的,不再有待证明。这样,当我们在探讨研究、解决问题或评判意见时,就有一个可以回溯的支点[标准]。①

我们的感性认识必须使用语词,从而必须先已经知道了某些观念,否则,无法使用这些观念去命名。在这个意义上,语词必然具有某种普遍性,或者代表的必然是一定的共相。纯粹的私人语言是不可能的。即使是“柏拉图”这样的专名,也使得理解了这个词的人超出了眼前站着的“这团感觉材料集合”。所以,从某种意义上说,这样的观念甚至比起感觉来更加“清楚明白”。假设我们遇上了一群感觉的集合,在没能命名之前,虽然这些感觉生动鲜明,但是我们依然感到茫然。但是,一旦说出这是“牛”或者“柏拉图”,一切就豁然明白了。这样的“前把握观念”的可靠性并非为所有的学派所认可。比如,怀疑论就不满地指出,伊壁鸠鲁的“人是这种形状的东西再加上生命”这样的指称定义无法做到清楚自明。怀疑论说,按照这样的定义方式,则“如果被指示的东西是人,那么没有被指示的东西就不是人。而且,这样的指示或者是针对一个男子的,或者是针对一个女子的,或者指着一个老人,或者指着一个青年,或者是塌鼻子的,或者是鹰钩鼻子的,或者是直发的,或者是弯发的……以及诸如此类的各种差别的人;但是,如果指着一个男子说,则女子就不是人;如果指着一个女子说,则男人都被排除了;如果指着一个青年说,则所有其他年龄的人都被挡在人性之外了”。②

这样看来,围绕着知识可以追问三个问题,或问三种“是”:第一,这些语词的本质是什么?比如:什么是牛?什么是正义?第二,这些语词—观念是怎么认识到的?它们的真理性(Aletheia)怎么保证?这里的关键问题是:“前把握观念”是否全部都是真的?第三,谁符合这些名相?当我们下判断说“这个

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第37—38节。

② 塞克斯都·恩披里柯:《反逻辑学家》第1卷,第267—268节。

东西是牛"或者"这是个义人"时,判断的真假怎么保证?观念是类别,所以,下判断就是归类。当然,从心理指向上看,归类既可以理解为是找到更大的类,也可以理解为是在限定:这是马,就不是牛,或不是马以外的其他东西。柏拉图哲学的辩证法分析就是讨论和澄清语词。苏格拉底在与人对话时,经常批判一般人混淆这两类知识:"我要问的不是 a 是不是 X,而是 X 是什么。"X 之类的相实际上是一套名(只有知道了名字,才可以称呼,"名之" *ονομαζζον*),也就是意义。(《尤希弗伦篇》中的苏格拉底说:一组事件感觉,如杀人、状告父亲等等,并不是知识,不能规定什么是"虔诚"。知识乃是概念,是"作为虔诚的虔诚"。)这些名词确定了固定的、本质的、区别于其他事物的属性。伊壁鸠鲁的"称谓理论"认为:不是属性,而是属性整体,是称谓的依据。只是从这些属性总体中产生了物体的持久本性。这些属性各自有着独特的被感受的方式,相互有别,但是它们总是伴随着整体,从不与之分离。我们对于一个事物的称呼依据的是对其整体的理解和认识。①

从这样三类问题看,首先伊壁鸠鲁是关心第一类的问题的,即"前把握观念"本身究竟是什么样的知识?事实上,"好"是什么,"幸福"是什么,"正义"是什么,"存在"是什么,对于伊壁鸠鲁的理论来说还是十分重要的知识。如何保证其"真实可信",是得到最终幸福的关键。伊壁鸠鲁有的说法似乎是在说:凡是"前把握观念",就都是真的,因为它们的特征就是清晰明白的,是从经验中积累的。当伊壁鸠鲁用"前把握观念"为标准批评大众的神学的时候,就表现出这种强烈的倾向。但是,承认一切"前把握观念",显然有把人的一切理性观念都说成是真实无误的危险,而这是至少在天文学中允许各种假设存在的伊壁鸠鲁所不愿意冒的危险。所以,伊壁鸠鲁应当认为有的"前把握观念"也可以是错误的。

我们知道,苏格拉底的辩证法的初衷正是出于对日常语言的浑朦、多意、歧义感到不满,而发动了一个离开日常命名体系的古代语言分析运动,比如他对"虔敬"、"正义"、"好"等等的"命名问题"讨论。苏格拉底和柏拉图的哲学

① 参见第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第 10 卷,第 69 节。

策略正是为一系列关键的伦理语词换上新的意义。亚里士多德记述的苏格拉底在伦理学中的功劳也是开创了语言分析，或者说所谓“在伦理学中首先使用了定义”。与此相比，伊壁鸠鲁的策略则显得是一种日常语言还原论反对人工语言的路线，看山是山，看水是水。在语言起源论上，反对人可以“决定”词义，主张“自然说”，指出语言可以人为独创的想法是荒谬可笑的。① 伊壁鸠鲁的感觉标准论直接影响到了他对语词来源的看法。他认为语词直接反映着我们的感受：

> 事物的名称并非起源于习俗的约定，而是各个部族在各自的独特感受和感觉印象的推动下，发出特别的声音。因此，人们的发声由于不同感受和印象而不同，并因各个部族居住的不同地方而不同。后来，每个部族都采纳了自己独特的共同语言，以便使相互间的交谈明白通畅并更为简洁。有些发现了无法观察到（或以前未观察到）的事物的人，引入了一些新术语来讨论这些事物；这些词语或是本能地自然发出的声音，或是理性依据表达这类事物的通常方式所选取的声音。②

这种语义学说在政治伦理上会发挥相当的作用。比如在谈到“正义”时，伊壁鸠鲁就指出这个词必须反映我们的经验事实，否则就失去了其意义：

> 现存法律中被证明有益于人们相互间交往的，就是正义的法律，它具有正义的品格，无论它是对于所有的一样还是不一样。如果立了一个法，却不能证明有益于人们的相互交往，那就不能说它具有正义的本性。如果法律的被理解为“正义”的那些益处会发生变化，那么，在与先前概念相和谐的那段时间里，它还是正义的，不要被空洞的名词扰乱自己的宁静。”（《基本要道》37）

第二类问题是，“前把握观念”是怎么被我们把握的？伊壁鸠鲁反对柏拉图所认为的在具体的人、马等等之外还独立地、永恒地存在着一层人、马的“相”，能被灵魂回忆或先验地认识。作为经验论者，伊壁鸠鲁不会同意柏拉

① 参见 M.S.史密斯：《奥依诺安达的第欧根尼：伊壁鸠鲁派的铭文》，第 142 页。

② 第欧根尼・拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第 10 卷，第 75 节。

图的先验论。伊壁鸠鲁的办法是:经验地解释这些“已有概念”的“是什么”。概念的来源是以前的感觉的重复,其内容也是感觉性的。比如什么是“牛”?就是我们经常遇到的那种具有特定的形状的动物等等。什么是“幸福”?就是我们感受过的那种没有任何痛苦烦恼的快乐等等。这样,伊壁鸠鲁的总原则就是把概念还原为感觉感受。在他的世界中,一切都是简单明了的,或可以还原到简单明了的层次上。所以,日常语词代表着“清楚明白的”认识,是“已经清楚明白的”①。这种把一切概念和理论归结到、落实到经验上的还原论在语言哲学上可以视为一种唯名论,是防止语词独立的。从政治上说,伊壁鸠鲁不会从整体功能的角度认识和理解共相,比如不会像柏拉图那样以整个国家为本位理解“正义”(理想国)。

最后我们要提到,伊壁鸠鲁的还原论是非常唯物主义的,作为原子论的唯物主义,它还应当把一切都追溯到原子论的层面上。那么,什么是“前把握观念”的原子论解释呢?卢克莱修曾经讨论过这个问题,他把它说成是过去的经验在我们的感官和灵魂上形成了一定的“原子通道”。一旦我们有了这样的通道——比如“马”,则当新的马的影像发射到我们的感官时,就能通过这样的通道,从而被我们的灵魂识别为是马。②

第三节　判断与推理

在语词—观念类的知识被获得(被把握)之后,一般的经验知识就呈现为“当下的具体事物是否符合这些观念”。也就是“a 是 X”这样的判断,或把经验归入已有观念的知识。③ 伊壁鸠鲁似乎更关心这样的判断问题。感觉和“已把握的观念”都属于直接的、清楚明白的层次,总是真的,或者说无所谓真

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第 10 卷,第 33 节。

② 参见 R.W.夏泊尔:《斯多亚派、伊壁鸠鲁和怀疑论》,第 19 页。

③ 柏拉图或苏格拉底也会有这样的问题,比如在《欧绪弗洛》中追问的根本问题就是:指控自己的父亲杀人是“虔敬”的行为吗?

假问题。错误只发生在试图把感觉和概念结合起来的判断阶段上,是我们的心灵的添加。用休谟和康德的话说:综合判断总有错误的可能。用亚里士多德的话说:"真实性和谬误性蕴涵着结合和分离。只要不增加什么,名词和动词就像没有集合和分离的思想一样;'人'和'白的'作为孤立的名词,就既不是真实的,也不是谬误的。"①如果在判断中的综合—结合错了,那就成了"假设"或意见(δοξα),是"不清楚明白的"。不仅日常经验中我们可以看到这样的错误经常发生,而且在伊壁鸠鲁看来,宗教神话以及其他的哲学——包括过去的自然哲学——都是这样的"假设"而已。大众的迷信神观既然违背感觉经验,违背大众自己的其他前把握观念比如"神应当是完满自足的",就是"自相矛盾"的错误认识。至于伊壁鸠鲁哲学之外的哲学理论,那也全部是虚构的意见而已。

如何决定判断是对是错? 作为经验论者,伊壁鸠鲁当然诉诸经验是证明还是否证判断:

> 如果我们没有可以与之进行比较(接触)的东西,那么在画像中看到的或睡梦中出现的景象,还有以其他的方式被心灵直观或感官所把握的印象,就不会与我们称做真实存在的东西相符合。如果我们没有察觉在我们心中有一种与感知活动一起出现、又与之有别的运动,也就不会产生错误。这一运动如果得不到证明或被证明不对,则错误就发生;如果得到了证明或没有被证明不对,则真理就产生。②

也就是说,如果我们不承认存在着感觉等直接的清楚明白的东西,那么"证明"就会陷入无限倒退,没有终止,没有任何踏实的东西,也无法检验不明白者或任何"有待证明者"的对错。当然,这正是怀疑派愿意看到的。但是伊壁鸠鲁在这一点上站在怀疑论的反面,力求找到踏实确定的东西,最反对把正确的和错误的东西混为一谈。伊壁鸠鲁说:

> 所以,判断是"有待证明者"(προσμειρειν),是假设(υποληψσι),从

---

① 亚里士多德:《工具篇》,第55页。

② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第51节。

而还不是清楚明白者,不能在证明之前就直接说成是真实的。“虚假和错误总是发生在对于尚有待证明或尚未被反证的事情仓促发表意见之中,这些意见后来得不到事实的证明或甚至被反证[这些意见是我们心中的某种运动,它与现象联系在一起,但是可以与之区分开来。错误就由此发生]”。①

不过,对于伊壁鸠鲁的经验论不能简单化对待。经验对知识的真理性具有最终的决定意义,这是不错的。但是这并不意味着否认理性在此当中的作用。判断的证明可以分为两个层面,一个是上面说的“归类”或者确定现象世界中的“a 是不是 X”的知识,这已经需要理性的作用比如建立“前把握观念”和把这样的观念运用到感性现象上。进一步,对于伊壁鸠鲁哲学来说,还有更为重要的一类知识,是完全非感性的。虽然感性经验在此依然在发挥证明作用,但是必须结合理性推理的活动,这就是对现象背后的原因进行解释的哲学理论。伊壁鸠鲁哲学的特色是探索亚现象界的原子世界和超出现象界的宏观宇宙世界,这些都属于完全“不明白”的领域,关于它们的知识及其获得的方法论必然会与现象知识及其获得的方法论有所不同。如果说前者的认识样式主要是个例是否符合一般概念,那么后者就是从现象寻找背后的解释。有的学者指出,这里应当体现出日常探询与科学研究的不同。②

总之,伊壁鸠鲁虽然是强烈的感性论者,他的主要研究对象却明白地是“不明白的领域”。谁也没有见过原子与虚空、谁也没有见过无限宇宙和无穷的世界。如果是怀疑论,就要建议对此悬搁判断,不得喋喋不休地谈论了。但是,同样是经验论的伊壁鸠鲁,却认为可以谈,必须谈,否则无法达到幸福或心灵的宁静。而且,原子论对这一“不明”领域所得到的知识是绝对真理,不允许多种可能,必须独断地肯定下来!这是一个感觉无法查知的领域,但是它确实存在,而且发挥着巨大的作用,支配我们的感性世界的现象:“时间和自然无论把什么东西一点点地添加到一件东西之上,使它按照一定的比例成长,我

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第50节。

② 参见E.阿斯米斯:《伊壁鸠鲁的科学方法》,第51页。

们的敏锐感觉再怎么努力都不能觉察到这一缓慢过程。再者,物体由于岁月和磨损而变得衰老,海边的悬崖被腐蚀性的盐水渐渐吞噬。然而它们的每次消损是谁也无法察知的。所以,大自然总是通过不可见的物体进行工作。"①

对于这种"不明白领域"的认识,不能简单地使用"感觉+前把握观念=判断"的认识模式以及相应的真假对错标准。在此,理性将发挥更大的作用,帮助人们认识这个领域中的真理。在上面这段话的后面,卢克莱修在举了这许多例子后得出结论说:"所以,看上去世界上确实没有任何完全坚硬的东西。但是,正确的理智和万物的本性让你跟随我,直到我在诗文中证明许多事物确实由坚固而永恒的物体所组成。"②

对于不明领域的现象原因的研究必须使用理性推理。那么,推理中需要遵守的原则是什么呢?我们看到,自洽原则和类比原则对于伊壁鸠鲁的推理学说十分重要。首先,不自相矛盾是推理的一个重要原则。众所周知,希腊最早强调这一逻辑原则的是巴门尼德。伊壁鸠鲁反对"干预世界的神"的大众概念的依据就是:这与他们自己的神的概念是自相矛盾的。另一方面,与巴门尼德形成鲜明对比的是,"不自相矛盾"的逻辑原则在伊壁鸠鲁认识论中受制于经验的检验。也就是说,就微观世界而言,伊壁鸠鲁的态度也是:不得违背感性的原则。他在"论证"原子世界的各项原则和特征时,虽然承认对原子世界的认识不是靠直接观察,而是靠推理,但是他同时强调这样的认识也不能违背经验的提示(σημειουθσθαι)。比如在论证"存在总体由形体和虚空构成"时,伊壁鸠鲁提出的一个论证就是:"形体的存在,这是处处都可以得到感觉的证明的。理性在推论不明白的事物时,必须根据感觉。但是,如果不存在虚空或地方或我们称为'不可接触的'本性(自然)东西,则形体将无处存在,也无处可以运动,然而很明显事物是在运动。"③最后一句话"然而很明显事物是在运动"可能会令人想到巴门尼德的大弟子芝诺对当时人们用"走来走去"的明显运动反驳巴门尼德否认运动的不屑态度:哲学不能依靠现象观察,必须依

① 卢克莱修:《万物本性论》第1卷,第322—328行。

② 卢克莱修:《万物本性论》第1卷,第498—500行。

③ 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第40节。

靠逻辑推理。如果“逻辑推理”证明不存在运动，你就是再“走来走去”也没有用。说到底，逻辑可以对抗感性的证据。显然，伊壁鸠鲁代表的正是经验论对这种极端理性主义的断然拒斥。伊壁鸠鲁派把感性经验对于理性认识的制约作用进一步分为几种：“得到事实肯定的验证”，“未被事实所否定的验证”，“与事实冲突的验证”，“未被事实所肯定的验证”：

> “被事实肯定的验证”就是通过感性证据确切把握这一点：我们对其持有某种意见的东西确实就是我们的意见所认为的那样；比如，当柏拉图从远处走来时，我因为太远，只能猜测和提出一个意见，说那是柏拉图；当他走近了，他是柏拉图的事实就被进一步证实了，因为距离缩小了，而且得到了实际的感性证据的确证。“未被否证”指的是所假设的关于不明白的事物的意见与明显的事物相一致，比如当伊壁鸠鲁说虚空——这是一种不明白的事物——存在时，这得到了一个明显的事实即运动的支持：如果虚空不存在，运动也就必然无法存在，因为运动的物体将没有处所可以穿越其中，所有的一切都紧密充实。所以，既然运动存在，明显的事物就没有对关于不明白的事实的意见提出相冲突的验证。“与事实冲突的验证”与“未被否证的验证”是相互冲突的验证，它是由明显的事实和被假设的不明白的事物联合起来的一种反驳——比如当斯多亚说虚空不存在时，断言了某种不明白的东西；人们在反驳这一假设的事物的同时，必然联合在一起反驳的是一个明白的事实，即运动；因为如果虚空确实不存在的话，根据我们在上面提出的论证，运动也必然不存在。所以，同样地，“未被事实所肯定的验证”与被事实确定的验证是相反的，因为这指的是：来自感觉证据的印象证实了我们对其持有意见的事物并非我们的意见所设想的那样；比如，当一个人从远处走来的时候，因为距离远，我们只能猜测他是柏拉图；但是当距离缩短后，我们从感觉证据中得知他不是柏拉图。这样的意见就是未被事实所确定验证的；因为我们对其持有意见的东西并没有得到明显的事实的确证。所以，被事实确定的验证和未被事实否证的验证构成了一个事物的真理的标准；但是未被事实确定的验证和与事实冲突之验证则构成了该事物的错误性的标准。总之，所有这

一切的基础和根基都是感性事实。①

经验论在理性中发挥作用的另外一个例子表现在伊壁鸠鲁哲学对于类比推理的重视。作为对不可知的事物进行“发现”的方式,通过熟悉的东西对不明白的东西进行类比,是伊壁鸠鲁和卢克莱修反复使用的重要手段。从某种意义上说,这也是在提示人们:科学认识中的想象力可能是更为重要的素质。卢克莱修在证明原子论的各项真理时尤其发挥了他的诗人宏大细腻的想象力的特长,给人一再留下深刻的印象。比如他在论证原子的存在即“万物不能从无中创造出来,当它们毁灭时也不会复归于无”的原则时,提醒读者想想我们关于“风”的体验,就会明白并非一定要看得见的东西才存在。有的东西虽然无法看见,但是人们还是必然会承认它们的存在的:

> 大风呼啸而起,击打着海面,掀翻巨大的船只,吹散天空的乌云。有时迅猛的旋风在平原上席卷而来,一路遍撒大树;有时狂风在高山上疯狂肆虐,抽打着山上的树木。飓风咆哮起来,如此狂暴,如此凶残,如此蛮横,威猛无比。所以,毫无疑问,一定有某种不可见的风的物体在席卷着海洋、大地和天上的乌云,剧烈地击打它们,将它们卷进巨大的旋涡之中。风的奔涌和破坏方式就和水一样。水虽然宁静柔和,但是一旦暴雨如注,滔滔的洪水就从高山上滚滚流下,河水顿时波涛汹涌,冲走了林子里的断枝残木或整棵的大树。坚固的桥梁也无法承受奔涌而来的洪水的迅猛袭击;汹涌的江河在暴雨推动下翻腾向前,直冲桥墩,轰然毁灭一切。巨浪推走巨大的岩石,冲毁挡在它面前的一切东西。巨风的刮过也是如此。它就像一条汹涌的大河,当它急速往某个方向冲去时,会频频发起攻击,冲毁和推开一切挡在前面的东西,并且不时地将许多东西抓进巨大的旋涡,裹入迅猛的龙卷风,吹向远方。因此我再一次重申:存在着不可见的风的物体,因为它们的力量和作用方式绝对不亚于大江大河,而江河之水则是可见的物体。②

巴门尼德会把这样从经验类比得出的宇宙本原知识说成是“意见之路”

① 塞克斯都·恩披里柯:《反逻辑学家》第1卷,第211—216节。

② 卢克莱修:《万物本性论》第1卷,第271—297行。

上的知识,因为类比推理缺乏演绎推理的严格性,得不出绝对真理,得出的只是各种或然性知识。值得注意的是,伊壁鸠鲁虽然使用类比推理,但是他特别强调他关于原子和虚空的微观世界自然理论具有唯一真理性,绝不允许考虑其他哲学家或自然哲学的解释是否有正确的可能。与此形成对比的是,就宇观世界而言,伊壁鸠鲁有一个引人注目的特点:一方面他也讲不得违背感性的理性推理;但是另一方面,与原子世界不同,天象的知识作为从切近日常生活现象类比而来的知识,是不确定的或然知识,这里的各项理论都只作为"假设"提出。伊壁鸠鲁在天象学书信中反复强调不要固守一种解释而排斥其他解释。只要不启用宗教解释,什么都可以:

> 自然的研究不能依靠空洞的假设和习俗传统,而应当遵从事实的自然启发。因为非理性的和空洞的意见对于我们所需要的无烦忧的生活毫无帮助。万事万物在连续不断地发生着,它们可以以多种方式加以解释,只要与现象一致就行。各种理论都是或然性的。如果有人在这些与明白的现象同样一致的解释中挑出一些,排斥另一些,那他就明显已经背离了自然研究,掉进了神话的泥坑。①

于是,我们可以发现伊壁鸠鲁讲的"不明白的东西"有两类,或者有两层"不明白的"领域。怎么区分它们呢?一种可能是:如果说原子和虚空是原则上不可观察到的话,天体之类也许只是暂时没有观察到,但是不是原则上无法观察到的不明事物。这也许可以解释伊壁鸠鲁对于它们的不同态度。研究者当中有些人比如 Bailey、Rist 等就是这么看的。不过,也有人比如阿斯米斯却不同意,他认为这两类东西没有根本的差异。对于古代人,它们都是永远无法观察到的。这么一来,原子和虚空也没有那么强的确定性,也是各种可能真实的东西之一而已。② 我们认为,从理论上说,阿斯米斯的观点当然有道理。如果不拓展我们的生物学认识器官,这两种不明白领域都是无法认识的;一旦拓展之后,原则上它们都会暴露在我们的眼前。不过我们还是要看到,这么想问

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第 10 卷,第 37 节。

② 参见 E.阿斯米斯:《伊壁鸠鲁的科学方法》,第 194 页。

题与伊壁鸠鲁的伦理目的不符合,过于接近“经验科学”的态度(一切理论都是有用的假设而已);而从伊壁鸠鲁的伦理目的出发,他需要稳定的原子论,同时又需要在天象解释上反对宗教一元论,故而就必须区分两类不明白事物的知识,区分绝对真理与相对真理。

总结以上的讨论,如果我们按照绝对真理与相对真理的程度看,不妨把伊壁鸠鲁讨论过的知识分为以下几种,它们的真实程度不一样:

1. 日常现象中:感觉加“前把握观念”的归类判断。它们所依据的感觉和“前把握观念”是真理性的“标准”(Canon)。这种自明的“正确”性来自它们是直接呈现,是完全被动的,尚无任何人的主观判断介入,所以严格地讲也可以说这里无所谓对错。

2. 微观本质领域——不明白的领域——中:对事物原因的解释的理论,比如原子与虚空的知识。这是唯一正确的绝对真理知识。标准是合乎逻辑而且不与现象冲突(或得到了经验的证明)。

3. 宇观世界——也是不明白的领域——中:关于天象的原因的解释。这个领域的知识应当类比于日常现象界得出各种解释性假设;它们虽然不是唯一正确的知识,但是都是有益的、可能的假设,只要它们与经验不冲突。

4. 生活的、伦理的知识,符合上述自然知识(第二项),也属于“唯一正确的”知识。事实上,伦理标准是认识论的最终极的标准,如果不能有助于幸福的生活,则即使通过了前面几条标准检验的知识也必须取消。

与上面4种正确知识相对应,人们也可能犯几种可能的错误,这些错误不仅值得人们在认识论上警醒,而且也是在伦理学中应当避免的:

1. 日常现象界中,由于种种原因,比如由于“影像”在到达我们的路途中的损失,由于仓促下判断,未得到经验的证明或得不到证明的意见。

2. 本质领域中,不合逻辑而且与经验现象冲突,比如其他的自然哲学的观点,其中著名的有德谟克里特的“巨大原子”的观点就是违背经验的观点。

3. 宇观现象界中,坚执一种原因的解释、必然性的独断以及宗教迷信的看法。

4. 生活伦理中,各种不合逻辑、迷于空洞观念的意见。

第三章

自然学说

从本体论上说,伊壁鸠鲁的原子论所传承与发展的是德谟克里特路线的自然哲学。这种自然哲学也是希腊智力在追寻万物“本原”上的一场充分淋漓的大表演;与柏拉图—亚里士多德路线相比,虽然它是质料因—动力因方面的智性探寻,但是从理性力度上说它一点也不逊于形式因和目的因方面的智性探寻。虽然它总体来说是一种经验论哲学,但是它决非一般人想象的“常识”。它完全靠思辨和类比,却深入到经验背后的非感性领域中,严整而系统地论证了一个“本质世界”,使自然哲学的这一路线走到了它的逻辑上的最高顶点。与今天的科学量子力学相比,伊壁鸠鲁的原子论具有更加强烈的思辨性,没有任何实验仪器的帮助;虽然具体结论上与量子力学不尽相同,但是在基本思考方向上有许多惊人的相似,而且自成体系,得出了一个远远超出日常经验之上的一个精美全面的宇宙景观。无怪乎原子论哲学家大多具有很强的智力优越感:我们知道大自然的奥秘,大众不知道。如果说“物理学”是今天大多数人的常识,那么当时只是少数学者的特权。而且,因为自然学者知道千变万化的世界居然只是由很少的几个原则组合而成的,它可以借助逻辑以尽量少的原则说明尽量多的事情,这就更增加了“掌握奥秘”的奇妙感觉。进一步说,掌握了这些原则,哲人就可以说掌握了过去、现在和将来的世界发展的整体知识,几乎具有了类似于德尔菲的太阳神的预言能力!事实上,伊壁鸠鲁是把自己视为太阳神的。与现代大多数物理学家或者懂得物理学的人不同,古代原子论者强烈感到自己在具有了这样的世界本质知识之后,整个人生态

度应当发生根本性的巨变,而非依然浑浑噩噩地在日常世界中随波逐流。卢克莱修在其《万物本性论》的序诗中赞扬伊壁鸠鲁时就表达出了这种感受:

> 他渴望在所有人当中第一个砸开自然奥秘之门的门闩。他心灵的强大力量战胜了一切;于是他远远地越过了熊熊燃烧的世界之墙,在思想和想象中走遍了整个广阔无垠的宇宙。然后,他带着战利品凯旋。
>
> 这就是关于什么能够产生,什么不能产生的知识,也就是关于万物的力量限制及其深埋不改的界碑的道理。于是,迷信的威风被横扫在地,踏在脚下;而人类的地位则被这一伟大的胜利凌霄举起。①

一般古代自然哲学家都认为我们的世界被"火墙"所包围着,这就是那星空闪闪发亮的天穹。卢克莱修认为伊壁鸠鲁走出了"火墙",认识到宇宙并非仅仅就是我们这个世界,还认识到许多前所未知的自然知识。所以,伊壁鸠鲁的自然哲学不是现代人理解的简单的"科学",而是哲学。这也是青年马克思所敏锐地看到的。理论在生活中的意义,对于伊壁鸠鲁来说是不言而喻的。这样的原子论不是出于整个自然哲学传统的"解释世界"的中立性好奇的动机,而是为了对人的本体疾病进行治疗。柏拉图、亚里士多德一贯把自然哲学当做纯粹知识即哲学旨趣的典型代表,苏格拉底因此离开自然哲学,转向"人学"(参见《菲多篇》中苏格拉底的思想自传式的回顾);亚里士多德在说哲学起源于"惊诧"时,心中想到的人物一定是热爱天文学的自然哲学家泰勒斯。但是,对于在科学性上有极高水平的伊壁鸠鲁原子论来说,哲学与其说起源于"惊诧",不如说起源于"惊怕"。伊壁鸠鲁的基本观察就是:"如果不清楚地认识整个自然,一个人就不能在最关键的事情上消除恐惧,就会生活在神话造成的惧怕中。所以,如果没有自然科学的话,就不能获得纯净的快乐。"(《基本要道》12)理论于是首先应当服务于消灭恐惧的目的。我们在原子论的所有论述中都将感受到这一伦理目的在发挥作用。比如原子论的第一信念——万物的本原永久存在,就不仅仅是为了满足巴门尼德的"逻辑一致"之标准,而且是为了反对神的任意创造本领的可怕。伊壁鸠鲁的"实用主义"理论观有

① 卢克莱修:《万物本性论》第1卷,第73—79行。

时甚至会以极端的方式表达出来：

> 如果天空中的怪异景象不会使我们惊恐，死亡不令我们烦恼，而且我们能够认识到痛苦和欲望是有界限的，我们就根本不需要自然科学了。（《基本要道》11）

第一节　原子与虚空：双本原

伦理目的的支配性并不意味着理论上的随意。为了真正在伦理上令人心悦诚服，需要在理论基础上有令人无懈可击的确切真理的支撑。为了保证原子论的严密科学性，伊壁鸠鲁在对自然哲学的研究和阐发中贯彻了某种公理化思维，即“从最少的、基本的、自明的真理出发构造一切”。他的“纲要”式的写作也建立在这一思路的可行性上。伊壁鸠鲁在自然哲学上的“公理”（要点，elements）有10条或12条，因为从所存留的伊壁鸠鲁书目看，他有一本《十二公理》的著作。目前留存下来的《致希罗多德信》也蕴涵了这些要点。许多学者在研究后指出，卢克莱修的《万物本性论》的前两卷将这些公理全部包括在内。这两个文献可以对照起来看：

1. 无物从无当中生成。（《致希罗多德信》38.8—39.1；《万物本性论》第1卷，145—150，159—160）

2. 无物会变为无。（《致希罗多德信》39.1—2；《万物本性论》第1卷，215—218，237）

3. 宇宙过去如此，现在如此，将来也如此。（《致希罗多德信》39.2—5；《万物本性论》第2卷，294—307）

4. 宇宙由物体和虚空构成。（《致希罗多德信》39.6—40.2；《万物本性论》第1卷，418—428）

5. 物体是原子及其构成物。（《致希罗多德信》40.7—9；《万物本性论》第1卷，483—486）

6. 宇宙无限。（《致希罗多德信》41.6—10；《万物本性论》第1卷，958—

964,1001)

7. 原子在数量上无数,空间无限延展。(《致希罗多德信》41.11—42.4;《万物本性论》第1卷,1008—1020)

8. 相似形状的原子数量上无数,但是其形状的变化只是不确定的,并不是无数的。(《致希罗多德信》42.10—43.4;《万物本性论》第2卷,522—527)

9. 原子不断地运动,其运动方式有两种。(《致希罗多德信》43.5—44.1;《万物本性论》第2卷,95—102)

10. 原子与感性物体只有三种特性是共同的:形状,重量,体积。(《致希罗多德信》54.3—6;《万物本性论》第2卷,748—752)①

这些公理反映了原子论的基本原则。正因为上述对应的存在,我们在下面的阐述将结合伊壁鸠鲁留存下来的文献和卢克莱修的《万物本性论》,这也是西方学者的通常做法。我们对伊壁鸠鲁原子论的自然哲学的阐述将分成几个方面展开:原子与虚空的证明、灵魂、神、影像、天文学、宇宙演化论;我们将看到这些公理是怎么确立的,并且如何进一步推导出其他理论。我们在讨论中会不时与柏拉图和德谟克里特的理论进行比较,由此可看到伊壁鸠鲁原子论的独特之处。

一 原子的证明

伊壁鸠鲁自然哲学的公理性第一原则是:无物从无当中生成;无物会变为无。由此可以得出:物体在毁灭中不会完全消散为无,必然有不可毁灭的元素留存下来——这就是原子。"元素"(*stoicheia*)是不可分者,这在语法家分析不可分的元音等时就体现出来。这样的语言元素可以"组合"(*sundesma*)出音节、字词、句子和所有的长篇大论。这对于原子论显然有很大的启发。实际上卢克莱修使用了语言的例子来说明原子论。

一切物体类的事物,或者是原子,或者是由原子构成的混合物。其中,唯有原子类的物体才是真正的"坚实存在",因为它当中不包含任何空间,所以

① D.克莱:《悖论及其遗留问题:伊壁鸠鲁哲学史三章》,第12页。

不可再切分，不可改变，也就不可毁灭，所以永恒存在。而组合的物体没有这样的永恒性和坚固性。唯有不能再分割和变化的（Ἀτόμακαιαμεταβλητα）、从而也就是不会毁灭的最小物体才是宇宙万物的本原：

> 在物体当中，有的是组合物，有的是组成组合物的元素；元素是不可再分割（atoma"原子"）和不可变化的，只有这样，万物才不至于毁灭为无，组合物在瓦解后还会有些东西能够保存下来。这种原子具有"充实坚固"之本性，无处消灭，也无法消灭。因此，本原必然是不可分割的、物体性的东西。①

我们在这些推理的背后可以隐约看到巴门尼德原则。巴门尼德"存在就是存在，不存在就是不存在，存在不能变为非存在"的原则作为思想的基本公理提出后，对后来的希腊哲学史的发展影响很大，不仅柏拉图路线以抽象范畴为中心的哲学感到其约束力量，而且自然哲学家也感到其压力不可轻易忽视。只不过大家都在思考不同的出路，以便既不违背这一原则，又绕过去解释运动和非存在的"存在"。伊壁鸠鲁之所以相信"原子"，也受到了这一原则的影响："存在"不可能真的变化为"无"；变化中应当有不变的东西。

但是，伊壁鸠鲁的特点是不仅仅从逻辑上断言这一原则，而且对它采用经验的证明。他使用的是归谬法：必然存在不可再分解的基本物质元素，否则的话，万物既然能够消解为无，则同类的事物的再次出现就是从任何其他事物中生出来的，而不需要特定的种子，这显然是荒谬的；或者，万物既然会消解为无，那一切事物就完全可能都早已消失殆尽，但是这显然也与经验不符合。所以结论是：总要有某种持存的东西存在。

> 我们现在应当对不明白的事物进行一个总体的考察。首先，没有任何东西可以从无中产生。否则，一切东西都可以从任何其他事物中产生，而不需要[相应的]种子。再者，如果事物的消失意味着毁灭为无，那么世上的所有东西早就会消失了。然而，事物的总体过去一直是现在这样，而且将永远是这样，因为在事物的总体[宇宙]之外不存在它可以变化到

---

① 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第10卷，第41节。

> 其中的别的东西。因为在事物的总体之外什么也不存在,从而也就没有东西可以侵入总体并引起变化。①

这种论证方式的核心就是,对于本体界的认识也要符合经验论的标准(Canon)。感觉现象证明并保证着本体界中原子的存在。注意:这样的经验论归谬法是巴门尼德所不能同意的,因为巴门尼德的原则是:仅仅听从逻辑理性的推演结论。如果经验现象不符合理性的结论,则经验事实就是错的。所以不能以"是否符合经验"来检验理论上的对错。由此可见,在自然哲学中以特别强调感性经验著称的伊壁鸠鲁与巴门尼德—柏拉图路线的理性论之间存在着深刻的差异。正因为伊壁鸠鲁派承认并强调经验证明对于获取真理性知识的巨大作用,对细节特别敏感的诗人卢克莱修有了施展手脚的巨大空间,他在论证"有无不可互生"的时候几乎是喷涌一般地吐出了一长串"现象观察和证明":

> 如果无中能够生有,那么各种东西都能从所有的东西生出来,一切东西都不需要种子就能产生。首先,人类将从海洋中诞生,有鳞的鱼将在地上生长;鸟儿也可以从半空中孵化出来;家畜和一切野生动物也将遍布于所有的贫瘠沙漠和富饶土地,物种的生育繁殖将毫无规律。树木也不会固定不变地结出同一种果实,而是任意交错地长出别种树上的果子。如果不是物按其类地生长发育的话,那万物何以会各自有其固定的母亲?但事实上,每种东西都产生于其固定的种子,每种东西由之而生、由之而出现在阳光底下的本源正是它自己的质料和原初物体。这样,就不可能从任何东西都能生成其他任何东西,因为在每一种东西中,都蕴涵着独特的力量。
>
> 还有,为什么我们总是看到春天玫瑰花开,夏天稻谷长穗,秋天葡萄成熟?要不是因为它们各自固定的种子在适当的节令由肥沃的土地孕育、生长并最终出现在光天之下,要不是这些条件的综合作用,万物如何能在一定的时令显露其自身?反之,如果万物能从无中产生,那它们就将

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第39节。

> 毫无规律地在反常的季节骤然生出，既然节令的不合已经无法制止原初种子为了生育后代而结合。
>
> 还有，如果无中能够生有，那么种子的结集和万物的生长就都不再需要适当的时间，婴儿将在眨眼之间长成年轻人，大树也会突然破土涌出。但是很显然，这类的事情从未发生，因为万物总是从特定的种子逐渐地慢慢长大，并且在成长中保持各自的种性。由此你就可以推断，每一种东西都是从它们各自适当的质料中生长和得到营养的。①

卢克莱修的这些论证中有几个特点值得我们注意，第一，这种令人叹为观止的滔滔雄辩既反映了他个人的敏锐观察和诗人力量，也反映了伊壁鸠鲁派在伊壁鸠鲁之后几百年里积累的"武器库"。在希腊化罗马哲学各个流派的哲学家中，比如怀疑论的塞克斯都和斯多亚派的塞涅卡的著作中，我们都可以观察到类似的特点。虽然各个学派的创始人所提出的原则和论证框架是简单的，但是环绕此进行论证的论据在漫长的岁月中越集越多，日益庞大。第二，这些诗意的感性比喻中其实表达的都是一个个严谨的论证。所以，伊壁鸠鲁的哲学并不像它看上去的那样只是死记硬背的信条，它是依靠理性和经验论证的。第三，卢克莱修的表述突出了原子论希望证明的到底是什么。一般来说，它似乎是要证明类似于"物质不灭"这样的定理，即物质不可能在变化中完全消失于空无之中，总有"某种东西"、某种坚固的东西留存下来。奥依诺安达的第欧根尼铭文中说：

> 既然第一物体不能被任何东西破坏，无论是人还是神，那么只能得出结论，这些东西就是不灭的，超越了必然性②的影响。因为如果他们也按照必然性被灭亡而变成非存在（那么所有的东西都将被毁灭）。③

变化的基础总是从有到有，从质料到质料。宇宙的质料是永恒的，作为总

---

① 卢克莱修：《万物本性论》第 1 卷，第 159 行以下。

② 这里的必然性不是指决定论者所说的那种必然性，伊壁鸠鲁与德谟克里特不一样，他完全反对那种决定论的必然性。这里的必然性是指由原子构成的物体必然会灭亡的这个自然规律。

③ 奥依诺安达的《第欧根尼铭文》，残篇 8。

体的宇宙是不变的——尽管其中的具体事物变化“生灭”不止。这样的思想柏拉图和亚里士多德也不会反对。但是,原子论认为以上证据还进一步证明了:特定的种子必然留存下来,而且会产生特定的新存在。所以,伊壁鸠鲁和卢克莱修称呼根本本体的词语经常是“种子”、“始基”、“元素”等,而不是“原子”:“我将向你揭示万物的始基——自然用它们来制造、繁衍和养育万物,并且当万物分解之后,又复归于始基。在哲学讨论中,我们习惯于将它们称为质料、产生万物的物体或万物的种子,也可以把它们称做原初物体,因为万物都是由这些同样的最初元素而构成。”①这就与一般的巴门尼德原则不同了,它蕴涵了某些进一步的哲学原则,比如首先,这些种子不是一般而言的原子,而是特定的原子。用亚里士多德的术语说,这已经不是质料,而是已经有了形式的质料。柏拉图—亚里士多德派的思想家可能会说伊壁鸠鲁的思路不合逻辑:“形式”的来源还没有得到说明,怎么就先设定了? 普罗提诺就论证过:彻底的质料必须不仅不得有颜色、冷热这些属性,也不可认为有轻重、稠稀,甚至不能说它有形状和大小。质料必不是复合的,而是单一的,在自己的本性里是同一的,这样它才可能全无性质。是形式为质料带来了一切,因为形式原本就拥有一切,有大小以及一切与之相随并由形式原理引起的事物。性质已经是一种理性形成原理了,数量也是,因为数量就是形式、尺度和数目。这一切,都不能由质料方面解释。②

然而,原子论者不会认为自己的论证有什么不对的地方。在他们看来,原子—质料是内在地具有形式的。③ 因此,他们根本就没有打算接受被柏拉图—亚里士多德路线的哲学家视为公理的“毫无一切属性”的、作为“未限定性”的质料。那样的“质料”与其说是实存,不如说是一种范畴,是表征着“差异”(otherness)的思想范畴。人们甚至无法清晰地思考这是“什么”。如果说伊壁鸠鲁学派的“原子”的根本特征是存在即“充满”,那么柏拉图路线的“质

① 卢克莱修:《万物本性论》第1卷,第55行以下。

② 参见普罗提诺:《九章集》2.4.8。

③ 这一看法被夏泊尔所强调,参见R.W.夏泊尔:《斯多亚派、伊壁鸠鲁和怀疑论》,第34—36页。

料”的根本特征却是非存在即空，是接受一切实存的容器，而且一切实存事物进入质料后，不会影响它。这样的描述更让人们想到伊壁鸠鲁哲学体系中的“原子”的对立面——“虚空”。普罗提诺在专门讨论“无形体之物的不受影响”的文章中论述了质料的这一特点，他说道：

> 质料就是非存在，它在任何影响之外。我们知道，质料是无形体的，因为身体是后来形成的，是复合物……质料不是灵魂，不是理智，不是生命，不是形式，不是理性形成原理，也不是界限——它就是无界限性；质料也不是力量——它能创造什么呢？它既在这一切之外，当然就不能冠以是的名称，而应称之为非是，这才是恰当的称号……其本身不可见，任何看它的努力都是徒劳无益的，它只在不看它的时候才出现，若要看它，无论如何贴近，都不可能看见它……因此凡是看起来是它所有的，全不是真的，只是幻影中的幻影，就像镜像，与其真身完全是两回事。它看起来是充满的，其实却一无所有，唯有假象。“真正的存在者的肖像进去又出来。”影子进入一个无形式的影子，正是因其无形式才显得可见。这些影子似乎作用于它，其实却一事无成，因为它们像幽灵一样，虚弱没有力量；质料对它们也没有推力，它们只是轻轻滑过，如同掠过水面，没有留下任何痕迹，或者犹如有人放映影像，我们看到的只能说是虚幻的影子。①

相比之下，原子论的原子完全不是这样的“质料”，而是以“能够发挥作用和被作用”为特征的存在，因为原子已经有确定的属性。卢克莱修在《万物本性论》中多次把充满原子的大地称为万物的“母亲”，但是，普罗提诺虽然知道许多人比如柏拉图也比喻质料为“母亲”，却感到这个比喻不妥，也许“容器”之类的比喻更好：

> 因此，“容器”、“保育员”这样的词对它比较适合，而“母亲”只能用做一种表达方式，因为质料本身不生产任何事物。但是有些称之为“母亲”的人认为，母亲相对于孩子来说具有质料的位置，因为她只是接受

① 普罗提诺：《九章集》，3.6.7。

> [种子],对孩子没有任何贡献①,因为凡出生之孩子的身体都由食物而来。如果母亲确实对孩子有所贡献的话,不是因为她是质料,而是因为她还是形式,须知,唯有形式才能生产孩子,质料是不育的。②

事实上,我们可以看到伊壁鸠鲁和卢克莱修都是首先论证了"特定种子"的不可更改,然后才论证其"不可分"(atom)的特点的。其次,伊壁鸠鲁派在"原子论"原则下表述的就不仅仅是逻辑不矛盾,而且是某种"充足理由律"意义上的直觉。③

最后,伊壁鸠鲁派对原子永久存在的信念不仅是为了论证"物质不灭"或"充足理由律",而且更重要的是为了伦理上的目的。卢克莱修在开始对原子论的正式介绍和论证时,提到的不是巴门尼德原则或经验论原则,而是反对迷信的总目的:

> 所以,心灵的恐惧与忧郁必定烟消云散,这并不是被耀眼的阳光和白昼的明亮所驱散,而是被自然的本来面目和法则所破除。我们研究的第一准则来源于这一原理,即永远不会有任何事物会被神力从无中产生。凡人之所以被恐惧所控制,是因为他们看到了天上和地下发生的许多事情,却完全不理解它们的原因,结果就认为它们是神的力量所造成。然而,一旦我们认识了无中不能生有这一道理,我们就将据以更加准确地理解我们所寻求的解释,包括万物从中产生的源泉以及与神的作为毫无关系的发生方式。④

二　虚空的证明

虽然伊壁鸠鲁原子论认为物体的根本基础是原子,但是他并不认为原子是唯一的本体或者"独立的存在者"。独立的自身存在者除了原子,还有虚

① 这种观点盛行于公元前5世纪的希腊,阿那克萨戈拉和其他人都持这种观点。

② 普罗提诺:《九章集》,3.6.19。

③ 参见A.A.朗格:《希腊化时期的哲学》,第26页。

④ 卢克莱修:《万物本性论》第1卷,第146行以下。

空。所以完整的伊壁鸠鲁本体论原则是:“存在的总体”可以分为两种——物体和虚空。对于“虚空”的本体性地位,也是用理性加感性的方式证明的:

> 其次,存在总体由物体和虚空所构成。物体的存在处处都可以得到感觉的证明。理性在推论不明白的事情时,也必须根据感觉。然而,如果不存在“虚空”或“地方”或我们称为“无法接触者”的东西,则物体将无处存在,也无处可以运动;然而,很明显事物是在运动的。①

虚空的存在并非容易证明的事情。如果说巴门尼德未必会接受“原子”(因为原子类的永恒存在是“多”,而巴门尼德的存在是“一”)的话,那么巴门尼德肯定不会接受“虚空”。虚空或者完全的空,就是“无”,而巴门尼德认为从逻辑上考虑,必须否认“无”:不存在就是不存在,不存在不可能存在。不仅从巴门尼德式的逻辑思考会得出这一结论,而且许多古代自然哲学家都感到这个概念很难接受,比如亚里士多德派和斯多亚派就反对虚空或者真空。②至于如何解释运动的明显存在的事实,他们倒不是像巴门尼德那样干脆说“明显存在的事实不算理性论证”,而是提出了种种假设,希望既解释运动的可能,又不必设定虚空的存在。其中之一就是:在无“虚空”的条件下运动之所以可能,是靠空气或水的伸缩弹性,即当一个物体在空气或水中运动时,前面的空气或水被推向前去,后面的空气或水紧紧跟上,从而不需要假设虚空也可以保证运动的可能性。朗格说大多数希腊哲学家都主张这种“相互换位”的运动理论以拒斥对虚空的接受。在希腊哲学中,原子论是我们所知道的唯一反潮流而接受虚空存在的。③ 伊壁鸠鲁派对“相互换位”之类的假设不屑一顾,认为极为荒谬。卢克莱修说:

> 在此,我还要预先破除某些错误的看法,以免它们带领你远离真理。例如,他们说,河水在鱼的压力下让开道路,而当这些向前游的有鳞生物在身后留下空地时,退去的水波又涌回来填满那里。其他事物也能这样递进运动,不断变更其位置,即便所有的地方都是充满的。但是,你得明

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第40节。

② 参见R.W.夏泊尔:《斯多亚学派、伊壁鸠鲁和怀疑论》,第34页。

③ 参见A.A.朗格:《希腊化时期的哲学》,第32页。

> 白这些为常理所接受的意见毫无根据。我要问的是:如果河水不让出地方来,长满鳞的鱼儿怎能向前游动?而如果鱼儿不能游动,水又能向何处退回?所以,要么所有物体都不能运动,要么我们就得说物体中混合着虚空,从而使事物能够首先运动起来。
>
> 最后,如果两个物体在运动中相互碰撞,各自弹向远方,此时两物之间出现的空隙必然会被空气涌入填满。但是无论气流跑得多么快,也不可能一下子就将这一空间填满。因为在填满整个空间之前,空气必须一点一点地充满其间的空隙。如果有人认为这一过程在两个物体跳开之际就已经完成,因为空气会凝缩到一起,那么他就误入歧途了。因为在这一情况下,原先没有虚空的地方形成了一个虚空,而原先在那个地方的虚空也被填满。空气也不能如此收缩;即便它能,如果没有虚空的话,空气也无法把自己的各个部分向内紧紧凝缩。①

总之,伊壁鸠鲁的原子论首先确立了宇宙的双本原原则:原子与虚空。从能够独立存在、自身存在的事物来讲,或者从谁能当得上"本原"性存在来讲,必须承认有两种,而且也只有这两种。伊壁鸠鲁说:"除了物体和虚空之外,我们无论是通过观念还是通过观念的类比,都无法想象还存在着其他完整的、独立的实在事物(而不是独立实体的偶性或属性)。"②卢克莱修也说:"宇宙的本性是:就其自身而言,它由两种东西组成,因为存在着物体,也存在着虚空;物体在虚空中存在并在它当中四处运动穿行。人们所共有的感官也宣示着物体的独立存在……此外,在自然中再也找不到从本性上与物体和虚空完全无关的第三种东西。"③

所以,这是一种"双本原"理论:仅仅"充实"("原子")不够,还必须有相反属性的一个本原即虚空。这两种本体也不能相互还原,一方不是另一方的属性。它们正好穷尽了两类属性:有广延与无广延,可以作用于其他事物与不可作用和被作用。

---

① 卢克莱修:《万物本性论》第1卷,第370—397行。

② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第40节。

③ 卢克莱修:《万物本性论》第1卷,第430行以下。

> 只要是自身存在的事物,那么它或是能自己作用于他物,或是能被动地承受他物的作用,或是能让别的物体在其中存在和发生作用。但是,除了物体之外,没有什么东西能发生作用或承受作用;除了虚空和空无之外,也没有什么东西能提供运动的场所。所以,除了物体和虚空之外,再也没有第三种性质的东西能独自存在。谁也不曾感知到它,谁也不曾用理智推断抓住它。①

两种本原是对立的:存在与不存在,可以接触与不可以接触(从而一个可以影响与被影响,一个不可以)。对立者相互不能渗入,所以虚空把原子分开。这种用一个属性的有和无来划分两类本体,并因此认为对立的两大实体穷尽了"总体"中的所有事物的做法,与笛卡尔的"存在要么是广延的,要么是非广延的"来划分两类本体有异曲同工之处。只不过笛卡尔划分出来的两类本体是精神与物质;而伊壁鸠鲁派不承认非广延的精神(下面将看到,精神也被视为广延性的精微原子),它所划分的是物质与虚空:

> 既然我们已经发现了自然有两种本性的东西,彼此不同——物体以及事物在其中运行的空间,那么很显然,这两种东西都是独立存在、纯而不杂的。因为,只要哪里有虚空,那里就没有物体;同样,只要哪里有物体,那里就决没有虚空;所以原初物体必然是坚固而不带有任何空隙的。②

值得注意的是,我们不能望文生义地认为伊壁鸠鲁所讲的"虚空"仅仅指完全空洞的空间。如果说空间有许多种,比如"位置"、"地点"、"场所"、"完全空虚的地方"等等,伊壁鸠鲁的"虚空"指的可能是涵括所有这些概念的一个总概念,也就是"空间"。塞克斯都曾经在讲到伊壁鸠鲁的虚空理论时说:

> 因此,人们必须掌握这一点:即根据伊壁鸠鲁,在他所谓的"不可接触的本体"中,有一种被称为"虚空",另外一种被称为"地方",还有一种被称为"场所";总之,名称根据如何看待它的角度不同而不同,因为这同

① 卢克莱修:《万物本性论》第1卷,第443—448行。

② 卢克莱修:《万物本性论》第1卷,第503—510行。

一种实体在里面没有任何物体的时候就被称为“虚空”,当被某个物体占据的时候就叫做“地方”,当物体从中穿过时就成了“场所”。但是一般而言它在伊壁鸠鲁学派中被称为“不可接触的实体”,因为它缺乏抵抗力和可触性。①

朗格追溯了这一问题在希腊哲学史中的发展。柏拉图的一般原则是:如果一个事物进入到它的“对立物”之中时,就会摧毁或逼退这一对立物。但是当一个物体进入虚空的时候,虚空不可能后退——因为虚空没有物体才具有的作用与被作用的能力。虚空也不可能被摧毁,因为这违反巴门尼德原则。伊壁鸠鲁的做法就是发明了“不可接触的本体”(字面上说就是“不可接触的本性”)一词描述广义上的空间。它的各种状态——被物体占据时和没有被占据时——都具有“广延而且不可接触”的特性。当物体进入和走出它的时候,它的本性不受影响,只是名称改变而已。所以,伊壁鸠鲁在表述这第二种本体的时候经常不加区分地随意使用几种名词比如“虚空”、“地方”、“不可接触的本体”,尽管“虚空”一词得到最多的重视。伊壁鸠鲁这么做是聪明的。朗格不禁夸奖说:“伊壁鸠鲁不把严格意义上的‘未被占据的空间’当做原子之外的第二种永恒实体,是一个非常聪明的做法,因为未被占据的空间并非永恒不变的,而是随时会转变为被占据的空间。相反,他选择了最广义上的空间——他或许是古代思想家中第一个析离出这一概念的,于是便保证了他的第二要素的永恒性。”②

三 “存在等级表”上的其他成员

伊壁鸠鲁从未使用过作为关于“存在”本身的学问的“第一哲学”(亚里士多德意义上的)这个术语,但是他对原子、虚空(空间)、时间、原子的属性等等的讨论中表现出他对于各种“存在”的分类和各种存在的等级这样的第一哲学问题是有自己的独特看法的。最为根本的存在是原子与虚空。虚空尽管处

---

① 塞克斯都·恩披里柯:《反学院技艺教师》,10.2(LS5D)。

② A.A.朗格:《希腊化时期的哲学》,第30页。

处与原子相反，是完全的不存在，但是在某种意义上却又与原子的存在等级一样，属于"自身存在"的东西，是说明万事万物的本原。

比原子与虚空次一级的存在是"属性"。如何看待属性的"存在地位"，是亚里士多德在其"十范畴理论"中详细讨论的。① 伊壁鸠鲁哲学在"属性"问题上的基本立场有些复杂：一方面，它承认属性不是独立实体，所以伊壁鸠鲁哲学尽量在原子身上剥离感性属性，并且指责非原子论的自然哲学所设定的本原大多具有某些感性属性，这使得本体过于软弱，不能在变化中恒久持续存在下来，"他们认为万物的始基是柔软的，是被生出来的，并且是会彻底毁灭的物体，那么，万物都将在一定的时候化为乌有，又从无中赫然全部生出。你已经清楚，这两种看法偏离真理多么遥远"②。但是另一方面，伊壁鸠鲁又强调属性不是"不存在"，不是主观虚构意义上的不真实。伊壁鸠鲁明确说道：

> 形状、颜色、大小、重量以及其他被称为物体的属性的东西——它们或是属于所有物体，或是属于可以通过感觉认识的可见物体——都不能被看做具有独立存在的本性，因为这是无法思议的。但是它们也不是完全不存在的，也不是某种依附于物体又与之有别的非物体的东西，也不是物体的一个可以分离的部分。③

属性分为两种，一种是永久的，另外一种是临时的。永远伴随物体本体的属性（*sumbebekota*）是：可接触性、形状、大小和重量。在伊壁鸠鲁看来，形状在各种属性中属于更为坚实的那种："在我们的经验中还可以看到，当事物外形变化时，它的其他属性都消失了，形状却能够内在地持存下来。属性在变化中不能像形状那样持存不变，而是从整个物体中消失。"④当然，在宏观客体领域，还有颜色和温度等等。这些虽然被现代哲学称为"第二属性"，似乎可有可无，不构成事物的本质，但是它们其实是事物的本质规定，比如热是"火"的永久伴随本质。比永久属性更低一级的，就是"偶然属性"，比如时间、幻想等

---

① 参见本书第三卷，第130页。

② 卢克莱修：《万物本性论》第1卷，第705行以下。

③ 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第10卷，第68—69节。

④ 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第10卷，第55节。

等,这些在存在的等级上就是第三级的了。独立本体可以在没有偶然属性的情况下存在;然而离开了独立本体,则偶然属性就无法存在。卢克莱修总结了这一存在分类:

> 任何能说出名称的东西,要么是物体和虚空的特性,要么就是二者的偶性。一物的特性就是那种如果离去则该物就会完全毁灭的性质,例如重量对于石头,热对于火,流动性对于水,可触性对于所有物体,不可触性对于虚空,就是特性。另一方面,奴役、贫穷、富裕、自由、战争与和谐,还有其他许多类似的东西,它们的离去不会影响事物本质的继续存在,人们习惯于称之为偶性,这样的称呼是对的。时间也不能独自存在。从能够独立存在的事物中派生出了过去发生的事情、眼前发生的事情和将来发生的事情。我们也不同意离开物体的运动和静止还能感知到一种“时间本身”。①

在空间与时间当中,伊壁鸠鲁显然把空间的本体性看得更为重要。空间(虚空)是与原子并列的两大实体或独立存在者,而时间与其他偶然属性一样,都不过是依附于独立实体的寄生存在,存在分量显然减少许多。根据塞克斯都的记载,伊壁鸠鲁派把时间看做“偶性的偶性”。因为它伴随着白天、黑夜、小时、情感的出现与消逝,运动与静止。比如,白天与黑夜是周遭大气的偶性,当太阳在大气中发射光芒的时候,就是白天;当大气失去了阳光的时候,黑夜就接续而来了。小时作为白天或黑夜的一部分,也是大气的偶性。就感情的出现和消逝而言,它们或者是痛苦或者是快乐,所以它们都不是本体,而是感受到痛苦或是快乐的人的偶性——所以这甚至不是永恒的、无时间的属性。运动与静止也是物体的偶性,而不是永恒无时间的。因为我们用时间度量运动的快与慢,静止的长与短。②

卢克莱修还具体指出,历史事件不是独立本体,而是偶性。那么,它们是“谁”的偶性呢?可能是发生历史事件的地点的偶性,也可能是当时那些历史

---

① 卢克莱修:《万物本性论》第1卷,第449—463行。

② 参见A.A.朗格:《希腊化时期的哲学》,第34—35页。

行动者的属性。比如特洛伊战争是“特洛伊城市所经历的事件”。朗格说：“对于伊壁鸠鲁派来说，一切存在的东西，或者是自身存在的本体(*aperse*entity)，或者就是一个自身存在的属性。关于过去的事实确实是存在的，比如，希腊人征服了特洛伊，这是一个事实。但是它们似乎很难作为自身存在物的属性而存在，因为阿伽门农、海伦等等已经不存在了。可是这么一来，难道这些历史事实是自身存在物吗?”这是反对伊壁鸠鲁派的人所提出的一个挑战。“伊壁鸠鲁派的回答是：确实还有某种东西自身存在着，以便让这些事实可以作为它们的属性，这种东西就是那些事情发生的地点，以及更为具体地，曾经一度构成了阿伽门农、海伦以及特洛伊的物体与空间。”①朗格最后的话中的“物体与空间”在伊壁鸠鲁哲学中一般指的也就是“原子与虚空”。因为伊壁鸠鲁对世界本原的看法是原子与虚空，但是他经常讲的却是物体与虚空，也许后者包括了所有独立(自身)存在的种类。在物体当中，又分为组合的与非组合的。非组合的物体就是原子。

需要注意的是，伊壁鸠鲁与德谟克里特原子论不同：虽然他承认物体当中有组合的与非组合的之区分；但是，组合的物体也是存在，而不会因此就不存在。属性也是如此。伊壁鸠鲁虽然承认偶性仅仅在现象层面上存在，依赖独立物体存在，并且相对于观察者，但是并不因此就是“不实在”的。② 原子、原子组合而成的物体、属性，都是存在者。

不过，到此为止，这个“存在分类表”还没有穷尽伊壁鸠鲁所承认的所有存在者。还有些事物的“本体论地位”也很有意思。比如“最小点”。一般人认为伊壁鸠鲁把“原子”看成是最小的物质单位。其实不然。学者们后来经常讨论，伊壁鸠鲁哲学中有没有比原子更小的东西？似乎有，它可以作为衡量原子的形状和大小的单位，这就是所谓“最小点”。最小点们以自己的独特方式——作为无法分割的单位——度量着微观物体的体积。如果某个事物的体积大，其中的最小点就多；如果体积小，它的最小点也就少。伊壁鸠鲁认为在

① A.A.朗格：《希腊化时期的哲学》，第37页。

② 参见A.A.朗格：《希腊化时期的哲学》，第57页。

经验中可以看到类似的现象,所以在原子领域也可以这么推断:

> 我们必须以同样的方式思考原子中的最小单位。显然,那个领域中的最小单位比可感领域中的最小单位要小得多,但是道理是一样的。根据我们这个领域的类比,我们称原子有体积。虽然这一体积很小,可是我们能够在想象中把它放大了来思考。我们应当认为长度的边端是最小的和最单纯的(非混合的)东西,可以充当度量原子长短的单位。当然,这种度量依靠的是我们对于不可见世界的心灵想象进行的。①

贝里指出,卢克莱修在讨论"最小点"的理论时按照伊壁鸠鲁的教导,从可见的事物出发,用类比法推论。例如,如果我们集中注意力于一根针的尖端,就能看到一个很小很小的点——它虽然还可见,但是已经是视觉所能看见的最小限度的东西。如果我们继续想看到它的一半,它就会立即消失。针是由无数这样小的微点构成的。同样,原子虽小,但也是由一些更小的"微点部分"构成。这些"部分"的特点无法像原子那样独立存在,只能作为原子的部分存在。故而,原子有广延,但是并不拥有可以分开独立存在的"部分"。这意味着原子是完全坚实的,非"组合性"的。卢克莱修用与感性事物的类比的方式论证,这些最小点之间的关系不是相互"接触",因为最小点已经没有"边界"了——它们自己就是"边界",而是"接续"(insequence)。也就是说,两个最小点之间无法放入第三个最小点了。因此也可以得出,由有限量的最小点,能得出有限数量的原子形状。②

这些最小点比原子还要小,如果说原子在物理上不可分,在思想上还可以分——可以分为这些"最小点",那么最小点就是在思想上也不可分的真正"不可分者",是本体论中最小的单位。为什么伊壁鸠鲁派要假设"最小点"呢?学者们进行了热烈的讨论。比如弗勒在其专门研究中追溯了问题是如何从爱利亚悖论起源的,又如何经过了亚里士多德的批评,最后形成了伊壁鸠鲁的问题。③ 看来"最小点"理论的提出可以至少服务于两个目的:一个是解决

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第59节。

② 参见A.A.朗格:《希腊化时期的哲学》,第41—42、56页。

③ 参见D.J.弗莱:《关于希腊原子论者的两篇研究论文》,第69页。

原子的形状问题;另外一个是解决芝诺悖论。首先,最小点学说的目的之一似乎是为了说明原子的“形状”。因为如果承认原子有形状差异,那就必然要有所不同,有大小区别等等,这些,只能用其“单位”的不同来解释。原子之所以具有不同的形状,就可以通过它们所包含的最小点的数量和排列方式的不同得到解释。至于这些最小点本身,那就已经再也没有形状、部分、边界,不能独立存在和运动了。

朗格指出,最小点理论与伊壁鸠鲁派至少部分地起源于对爱利亚学派的芝诺悖论的一个回应有关。我们知道,芝诺悖论的理论前提之一是在有限的体积中包含了无限量的部分,所以“运动”作为对无限量部分的一种跨越,是不可能的。所以,为了解决芝诺悖论,伊壁鸠鲁必须设定原子是不可分的,也就是不会在其中还包含了无限量的“部分”的。原子是“没有部分”的。但是,原子在物理上不可划分(uncuttable),但在理论上却需要可能被继续划分,以解释其形状不同等问题。所以,伊壁鸠鲁用最小点理论挑明这一点:即使是“理论可分性”也不是无止境的——必须止于“最小点”。这是原子内部的最小单位,是真正的绝对小。每个原子都包含了有限数量的“最小点”。这么一来,芝诺难题就可以解决了:事物是有最小单位的,不能被无止境地划分,所以不会出现无限量的“部分”的问题。这么一来,跨越各个空间单位的“运动”就是可能的。

四 万物总体无限

作为具有浓厚伦理目的的自然哲学,原子论必然有一种“万物总体”(the whole)的综观。这一综观可以分为两个方面:第一,整个宇宙是一,是无限的,不生不灭的;第二,通常人们想到的“宇宙”其实是这一无限宇宙中的一个个有限“世界”,这些世界的数量是无限的,而不是如希腊人通常所想象的那样只有一个;而且它们不过是原子的暂时结合体,因此与其他原子组合体一样,都有产生和消灭的过程。

首先,整个宇宙在原子的数量和空间的广袤上都是无限的,没有边界。这是原子论的“万物总体”宇宙景观所揭示的重要一幕:

再者,事物总体是无限的。因为有限的东西都有边界,而边界只有通过与其他事物相邻才能够看出来,[事物总体却不是通过与其他事物的比较而被认识的]没有边界的事物也就没有界限,而没有界限的事物也就是无限的,而非被限定的。

还有,事物的总体在物体的数量和虚空的范围两个方面都是无限的。如果虚空无限而物体有限,则物体将无法停在任何地方,而在其运动中弥散消逝在无限的虚空当中,因为没有东西可以支撑它们,或是止住其向上的反弹,把它们挡回来。如果虚空有限,那么无限的物体将无处容身。①

其次,与"无限论"直接相关的,就是存在着许许多多个世界。伊壁鸠鲁说:"一个世界就是从宇宙中切划出来的一团东西,其中包围着星球、土地以及所有的其他可见的东西。这是从无限者中切下来的、有界限的存在。"可以看出,所谓"世界",就是被或薄或厚的边界所包围住的一个地方。伊壁鸠鲁派所如此设想的"世界"与柏拉图—亚里士多德哲学中所设想的那种"单一完满同心圆世界"相比,差别显而易见;就数量上说,世界有许许多多而不是单一的一个:

此外,存在着无穷多个世界,有的和我们这一个世界相似,有的不同;因为我们刚才已经证明,原子的数量是无穷的,它们在运动中走得极远。世界从中产生或由其构成的原子不会在形成一个或有限的几个世界(无论它们与这个世界是否相像)中被耗尽。所以,没有任何障碍能使无数个世界的产生不可能。②

进一步,世界的形状不是那种美好的圆形,而是多种多样、奇形怪状的。在《致希罗多德信》中伊壁鸠鲁说:"众多的世界不必只有一种形状。因为没有人能证明过在某一个世界中可以有产生动物、植物和其他所有我们看到的东西的种子,而在另一个世界中就不可以有。"③在写给皮索克莱的信中,伊壁鸠鲁也说:世界的数量是无数的,它们"或者是圆形的,或者是三角形的,或者

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第41—42节。

② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第45节。

③ 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第74节。

是其他别的形状的。这一切都是可能的，因为它们都不与这个世界中的现象相违背。只不过在我们这个世界中看不到边界"①。

在柏拉图、亚里士多德和斯多亚的自然哲学体系中，宇宙的形状是"美好的同心圆宇宙"，处于永恒的圆形运动中。"亚里士多德说得好，他说运动着的一切所根据的要么是本性，要么是外力，要么是自己的意志。日月星辰都处在运动之中。然而，依据本性运动的事物，或因太重而下降，或因太轻而上升。而星辰的运动不是其中的任何一种，它们的运动有一个环形的轨道。我们也不能说星辰是在某种更强的外力作用下而作出的与自己的本性相反的运动。因为能有这种更大的外力吗？因而结论只能是，星辰依据自己的意志运动着。"②但是伊壁鸠鲁派认为这是愚蠢的。首先，整体宇宙是无限的，没有任何形状。至于其中的各个世界，可以是各种形状的。不能因为某些人喜欢"圆形"，就认为世界也是圆的。伊壁鸠鲁在批评圆形世界时轻蔑地说道："我只想表示我对他们的愚蠢感到吃惊，他们认为宇宙本身就是一个有意识的和不朽的存在物，它是神圣的；然后他们又说宇宙是一个球体，因为柏拉图认为球体是所有形状中最美的。而我却觉得圆柱体、正方体、锥体或者三棱锥更美。"③而且，这个"球状的神"的永恒圆形旋转运动，在伊壁鸠鲁派看来也会令神头晕，并不是十分愉快的事情。另外，在柏拉图、亚里士多德和斯多亚的自然哲学景观中，各种元素各自占据着自己的"恰当地位"，往往是"土向下，火向上"，形成各有"自然位置"的和谐整体。但是，在伊壁鸠鲁的理论中，所有的原子都因为重量而向下降落。卢克莱修论证自己学派的这一观点比"各种元素拥有不同方向上的自然位置"的观点更合理：

> 他们又说并非所有的物体都趋向中心，而只是那些土和水的物体——海水和倾泻而下的山洪，以及那些包含在土当中的东西；反之，他们说，空气中的微风和灼热的火焰则从中心被运走。因而，整个天宇四周都闪烁着群星，耀眼的阳光不断从整个蓝天上得到补充，因为从中心散发

---

① 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第10卷，第88节。

② 西塞罗：《论神性》第2卷，第16节。

③ 西塞罗：《论神性》第1卷，第10节。

出来的所有热量又在那里重新聚集。如果养分不能在内在火的补充下从泥土中[分布]到树木的每一部分,那么树上最高的枝条甚至无法长出叶子。他们的理论逐渐[充满]内在矛盾,他们的推理也前后不一,漏洞百出……如果火和空气都自然地倾向于向上运行,那就会出现这样的危险:那些厚实的世界之墙将突然坍塌,像飞掠的火焰那样穿过虚空四处飞散,其他的一切也将以同样的方式随之而去。天空打雷的地方会突然向上爆开一个大洞,大地会在我们脚下迅速溜走。①

卢克莱修这段话的后半部分已经揭示了伊壁鸠鲁派宇宙景观中的第三个要点:世界会产生和消灭。这些众多的世界,都是些类似于我们日常所看见的事物的有限聚合体,它们就像其他更小规模的原子聚合体一样,也会从虚空中的原子运动中产生;在致皮索克莱的信中,伊壁鸠鲁还具体提到世界的产生:

这种世界可以在另一个世界中产生,也可以在世界之间产生——我们称那个地方为“世界之间的空间”,这是一个相当空旷的地方,但不是像某些人所说的是一个巨大的真空,因为世界的产生需要从某个世界中,或是世界之间或是多个世界流出的种子,通过逐渐累加成形,并分布到各地。从适宜的地方源源不断地涌出种子,直到在能够支撑它们的某种基础上稳定下来。②

诸世界一旦产生之后,像一切生物一样,就会走向死亡,因为它们也极为脆弱,无非依靠一层并不牢靠的“皮”(边界)保护着。边界外面的原子时时以密集的方式打击着这层“围墙”,墙面上破口时有发生,内部的修补机制会调动原子过来修补。但是如果破口太大,来不及修补,则世界就会分崩瓦解,世界末日就将来到:“毁坏的天穹与万物的混杂残骸中的元素无拘无束地飘走,消失在空洞的深渊中。一瞬间,除了荒漠般的空间和不可见的元素之外,什么东西都不会剩下来。因为,只要有任何一个地方开始丢失物质微粒,那里就将成为事物的死亡之门,大堆的物质会通过那扇门全部消遁。”③可想而知,在广

---

① 卢克莱修:《万物本性论》第 1 卷,第 1083 行以下。

② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第 10 卷,第 89 节。

③ 卢克莱修:《万物本性论》第 1 卷,第 1107—1113 行。

袤的宇宙中,这样的事情总会在这里或那里发生着。所有的世界在产生后都将再次毁灭,有的快些,有的慢些;有的是由于这样的原因,有的是由于那样的原因毁掉。

总之,整个宇宙无限,宇宙中的“世界”有无穷多个,它们完全由于原子的无意识运动、冲撞、瓦解而忙忙碌碌地产生与毁灭着。伊壁鸠鲁这一天文学景观与柏拉图哲学的天文学景观大不一样。柏拉图的天文学集中反映在《蒂迈欧篇》中。蒂迈欧是最好的天文学家,可以“从宇宙生成讲到人的产生”①。柏拉图的宇宙论的特点是从天文的有序中感到生命,感到更高的同一性,于是视整个宇宙为神。整个天体是一生命体,尽管不好把它说成是一头大动物,因为它没有五官,但是它仍然是最好的动物,有最好的生命,最好的运动——只在进行理性判断的运动。② 柏拉图哲学乃至斯多亚哲学之所以强调整个宇宙的“生命”性,或者用希腊人的话说就是“灵魂”性,是因为它们想突出超出分子加总之上的本体、本位、整体之一性。生命—灵魂的特点是众质料服务于、统一于功能,众功能服务于、统一于整个生命,于是有真正的“一体”涌现。这样的同一性是每一事物的“灵魂”,而这也就是“至善”,是事物所追求的目的。所以生命与目的论有内在关系;唯有生命才有“目的”。亚里士多德说:万事万物如果找不到最终目的(Telos),则一切追求都是无意义的。换句话说,如果没有同一性,则一切都会散掉。生命不仅赋予自己同一性,而且赋予世界同一性。

相比之下,伊壁鸠鲁的诸世界可以勉强称为简单的“系统”,但是绝非生命——更不是有意识的生命——那么高层次的系统。它们没有目的,没有精美复杂的构造,没有形成功能相互支持的统一和谐整体。事实上,伊壁鸠鲁的“无数世界的宇宙论”的目的之一正是反对这种“把握”意识。正因为宇宙无限广袤,所以没有任何神有能力把握住它:“有谁强大到能够统治那广大无边的宇宙,用手执住并控制那巨大到不可测量的缰绳?有谁能让所有的天体同

① 本书第二卷,第 865 页。

② 本书第二卷,第 873、879 页。

时转动起来,并且以天火温暖这丰产富饶的大地?”①

必须注意的是,虽然在宇观的方向上伊壁鸠鲁主张无限扩展,但是在微观的方向上,伊壁鸠鲁不主张无限分割的可能,这正是他提出“原子”的意义所在:

> 此外,我们决不能认为在有限的物体中有无数分子,即使这些分子很小。我们也不能同意事物可以无限分割成越来越小的分子,否则,万物就会空虚化,组合物就会一点点被耗尽。而且我们甚至不能想象有限的事物可以被无穷地分成越来越小的分子,因为当我们说在有限的事物中有无限的分子(不管它们有多么小)时,我们就难以想象这事物的体积还是有限的。显然,无穷的分子必然会有一定的体积;无论这些分子的体积多么小,它们聚合而成的事物的体积就会无穷大了。②

五 原子的运动

原子总是在运动,没有开端,没有终结。把伊壁鸠鲁的原子简单地说成是“质料因”,是不准确的,因为亚里士多德使用质料因这个词的时候强调的是它的非运动性、死寂性。但是自然哲学尤其是原子论的本原的特点却是大生命的、运动的。从某种意义上说,伊壁鸠鲁对于原子运动的强调比起其他自然哲学家更为突出。一个典型的例子就是伊壁鸠鲁与德谟克里特在关于“内部原子运动”的问题上持不同的看法。德谟克里特虽然同意原子在宇宙中运动着,但是认为在原子所组成的宏观物体内部,原子自己的运动就停止了,只是随着整个组合体运动。但是伊壁鸠鲁却指出,即使在“组合体”的内部,原子也在做高速“颤动”:

> 原子永恒地连续运动着。[有的垂直运动,有的偏离垂直运动,还有的在组合物内部颤动。颤动的原子中,]有的原子碰撞后相互跳开;有的则只在一个地方颤动,如果它们正好由于相互缠绕而被困锁在一起,或是

① 参见卢克莱修:《万物本性论》第2卷,第1094行以下。

② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第57节。

被其他形状钩扯、容易缠绕的原子包围在一处。这是因为虚空的本性就是把原子分离开来,而对于原子的反弹却无法提供任何抵抗。原子所具有的坚实性使得原子在相互撞击之后反弹,原子的缠绕纠结则使这一反弹成了微小距离的颤动。这些运动没有起点,因为原子和虚空是永远存在的。①

我们看不到运动,并不说明就没有运动,因为存在着看不见的运动。为了启发常人理解这一点,在论证"看不见的原子运动"时,卢克莱修在论证中使用了"光线中的微尘"的经验类比法,让我们再一次想到伊壁鸠鲁派既用理性挑战经验,又借用经验论证理性所得出结论的方法论:

我想起了一个屡见不鲜的类似的景象。当太阳照进房间,光线穿过黑暗的屋子时,你若仔细观察,就可以看见在那道光柱的整个空间中都混杂了许多微粒,它们似乎永远都在一团团地冲突、争斗、扭打,相互驱赶、分分合合、一刻也不停息。你可以由此推测万物的始基永远在巨大的虚空中互相摇荡、撞击时会是什么样子。故而,小事情也可以提供对于大事情的类比理解,可以向我们指示求知的途径。②

不过,要注意的是,"经验论的"伊壁鸠鲁其实不时提醒人们感性有其限度,不能完全把握超感性的领域。比如,原子的运动速度极快,伊壁鸠鲁强调这是任何可感世界中的运动都无法比拟的,所以想象力无法理解原子的运动速度,唯有理智才可以理解。原子的运动总是"向下运动",因为运动的原因是重量。不过,所有的原子,无论轻重、大小,全都以同等速度下降。这与我们在宏观世界看到的事物运动也是不同的;宏观客体的运动总是有快有慢。伊壁鸠鲁的推理是:既然虚空给轻的和重的原子让出同样的地方,那么所有原子都以相同的速度运动。原子只要没有阻挡,就会做同样的快速运动。原子在运动中遇到的阻挡就使其速度减慢下来。所以,所谓"快慢"就等于原子是否受到了阻挡:

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第43—44节。

② 卢克莱修:《万物本性论》第2卷,第112—124行。

> 只要原子在虚空中穿行时没有遇到阻挡,它们的运动速度必然是相等的。只要没有阻碍,重的原子就不会比小的和轻的原子运动得更快;只要小的原子找到适宜自己的通道,没有遇上阻碍,它们就不会比大的原子运动得更快。由于相撞而引起的向上或向边去的运动,由于自身重量而向下的运动等等,速度都不会不同。它们无论朝哪个方向运动,都会以理智所能想象的极快速度一直运动下去,直到受到阻碍为止;这些阻碍或是来自外物的碰撞,或是来自原子的自身重量对碰撞能量的抵抗。①

原子运动的速度因为是相同的,所以如果所有原子都在做直线向下运动的话,那么它们将永远相互平行运行,轨迹永远不会相交,永远不会相撞,宏观物体将永远没有机会构成。这么推想下去,自然就会得出这样的结论:原子在运动中不能总是垂直下降,而必须在某个时候歪向一旁运动,才可能相遇、相撞、勾连、结合,才能逐渐形成大的原子团,最终才能产生万事万物。于是,伊壁鸠鲁假设原子除了垂直下降运动,还可能做某种轻微的"偏斜"运动。我们在伊壁鸠鲁本人的现存著作中看不到对"偏斜"的论述。但是后人如西塞罗、普卢塔克等都肯定这是伊壁鸠鲁理论中的一个观点。卢克莱修对原子偏斜运动及其理据有过十分完整的正面阐述:

> 在毫无阻力的虚空中,不同重量的东西必定都以相同的速度运动。这样,那些较重的物体就决不会落在较轻者之上,也不会由此而撞击较轻的物体以产生各种大自然用以开展建构的那些运动。因此,我再三地强调,原初物体在运动过程中必定会稍有偏斜,但仅仅是最微小的偏离;否则,如果那是一种弯出去的运动,就违背事实了。因为我们认为这是一个清楚明白的事实:具有重量的物体在向下垂直跌落时,至少在我们所能察知的范围内,不可能出现斜角偏出的运动。但是谁能在那儿察觉到它们决不会出现哪怕是一丁点儿的偏离笔直路径的运动呢?②

所谓原子运动的"偏斜",大致的意思是原子在下行当中忽然会毫无原因

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第61节。

② 卢克莱修:《万物本性论》第2卷,第240行以下。

地“偏离航向”走。这对于古代科学研究者来说显然是违反自然假设的。即使伊壁鸠鲁说这是为了解释原子形成事物的，但是“没有原因的运动”还是与我们对自然行事方式的基本信念相去太远。理论家不能为了解释的方便就随意提出过于“大胆”的假设。休谟说因果观念是人的强本能，而康德也说因果观是人的先验范畴。实际上，古代的自然哲学家对于因果规律已经有很强的意识。西塞罗便指责伊壁鸠鲁的“无因偏斜”是自然学家的耻辱：

> 另外我要说说伊壁鸠鲁特有的错误。他相信这些相似的不可分的坚固之物是由它们自己不断垂直向下的重力产生的；然而这聪明人在这里遇到了困难，如果它们都是直线向下运动的，并且如我所说的是垂直向下，那么没有哪个原子能够超过另外的原子，于是就引入了他自己创设的一个观念，他说原子在运动中有稍稍的弯曲——几乎不可能的一点偏离；由此产生了原子与原子之间的碰撞、结合和粘连，从而创造了世界及其各个部分，创造了万事万物。在我看来，不仅这整个事件是极其幼稚的幻想，而且它也不可能产生创作者所想要的结果。弯曲本身就是一种武断的臆想，伊壁鸠鲁说原子弯曲毫无原因——然而，说某事的发生是没有原因的，这是对自然哲学家最大的冒犯。①

西塞罗的信念代表了不少自然哲学家的信念。尤其是在纯洁的“天上”，更加可以断定：“没有任何事情是偶然的，没有任何事情是无常、无序或者游移不定的。到处都是秩序、真理、理性、连续性。那些缺乏这些品性的事物，即所有虚假的、欺骗性的和充满谬误的事情，或者按月亮以下的轨道环绕地球运行（最低的天体），或者就在地球上存在。”②

尽管“偏斜”是伊壁鸠鲁理论中引起极大争议的一个学说。③ 但是伊壁鸠鲁不打算让步，他有他自己的考虑，这主要还不是为了解释事物是如何得以形成的，而是为了反对自然哲学的决定论。自然哲学本来在自然决定论上与伊

---

① 西塞罗：《论至善与至恶》第1卷，第6节。

② 参见西塞罗：《论神性》第2卷，第21节。

③ 不过，有的学者指出，在现代量子力学中，量子的自发偏离轨迹的运动、“量子的无因运动”或测不准性，却是被当做最新科学发现对待的。参见A.A.朗格：《希腊化时期的哲学》，第52页。

壁鸠鲁是一条战线上的战友,它们共同反对神的任意意旨对自然的干预。伊壁鸠鲁自己对于自然现象的解释也是相当服从自然因果规律的,并以此反对神话的解释。但是,伊壁鸠鲁权衡之后,还是感到要否定自然哲学的一个基本信念即决定论,因为在他看来决定论比神话的害处还要大。决定论会导致预测学或占术等迷信的泛滥,会降低人的自我决定能力。斯多亚派哲学就有这样的问题:既然一切都是必然的,甚而是天命锁定,那么,斯多亚派的那些劝人为善的伦理教导从逻辑上说就是没有意义的。人改变自己的命运的自由空间于是大为萎缩。事实上,斯多亚哲学不是公开宣传"自由就是听从必然"的宿命论吗? 在所有古代哲学家中,公开坚决反对斯多亚所推崇的预言技艺(占卜术)的,唯有伊壁鸠鲁派。西塞罗说:伊壁鸠鲁在反神上,走了一条迂回的路线,但是在反预言术上,却是直截了当的。① 在西塞罗的《论神性》中,我们更是能够看到伊壁鸠鲁派对斯多亚派的决定论的直接批评:

> 因此,你们的先定观念产生了。根据这个观念,你们指出每一事件都必然服从永恒的法则和因果性的链条。然而认可一种把一切都归属于命运的力量的哲学对我们有什么好处呢? 这是一种只对老妇女和无知者有价值的哲学! 其次就是你们祈求预言的祭仪,如果我们听从你们的话,我们将会深深地陷入迷信,以至于对占卜者、先知、预言家,以及每一个能为我们释梦的江湖庸医充满敬意。②

卢克莱修在为原子的偏斜运动说进一步辩护时,也点出了它的伦理一生活上的重大意义,即它对伊壁鸠鲁派论证自己的自由意志理论是关键性的:

> 再者,如果所有的运动总是构成一条长链,新的运动总是以不变的次序从老的运动中发生,如果始基也不通过偏斜而开始新的运动以打破这一命运的铁律,使原因不再无穷地跟着另一个原因,那么大地上的生物怎么可能有其自由意志呢? 这一自由意志又如何能挣脱命运的锁链,使我们能够趋向快乐所指引的地方,而且可以不在固定的时间和地点、而是随

---

① 参见西塞罗:《论占卜》,I,38;II,17。

② 西塞罗:《论神性》第1卷,第20节。

> 着自己的心意偏转自己的运动？毫无疑问，在这些场合里，始发者都是各自的自由意志；运动从意志出发，然后输往全身和四肢。①

总之，原子的"偏斜"运动既可以解释笔直下降的众原子如何相撞结合和形成万物的，又可以解释"自由意志"，这使得这一学说成为伊壁鸠鲁体系中不可或缺的重要一环。伊壁鸠鲁的目的是恢复人的自信和自足，不至于为外力所操纵。所以他坚决反对决定论。伊壁鸠鲁甚至明白宣称：即使神话宗教，也比自然哲学的命运必然性理论要好。② 我们知道，在运动问题上，当时有目的论、决定论和偶然论几种观点。斯多亚哲学代表目的论，德谟克里特代表决定论，而伊壁鸠鲁代表偶然论。斯多亚哲学是德谟克里特和伊壁鸠鲁的共同敌人，因为它主张目的论：

> 具有必然性的旋涡（vortex）③所推动。然而，宇宙是不可能为具有必然性的旋涡所推动的，因为旋涡可能是无序的也可能是有序的。如果宇宙是无序的，那它就不可能以一种有序的方式去推动任何事物；而如果它能以一种有序而协调的方式推动事物，那它必将是神圣的、超自然的；因为倘若一个事物没有智能和神性，当然也就不可能以一种有序和持续的方式推动过宇宙的全体。既然如此，那它将不是旋涡，因为旋涡是无序的、缺乏持续性的。因此，宇宙不可能如德谟克里特所说的那样由具有必然性的旋涡推动；宇宙也不可能由无感知能力的本性所推动，因为理智的本性优越于非理智的本性，而且理智的本性看来是蕴涵在宇宙之中的；所以，宇宙自身必拥有理智的性质，正是在这种理智性质的作用之下，宇宙才以一种有序的方式被推动，这无疑就是神。④

总之，斯多亚哲学认为从星辰有序而规则的运动中，可以明显地看出它们是有意识、有理智的存在者。因为，若没有理智的引导，任何事物都不可能以一种适度而有序的方式运动。这不仅是在反对德谟克里特的旋涡必然性理

---

① 卢克莱修：《万物本性论》第 2 卷，第 251—262 行。

② 参见第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第 10 卷，第 134 节。

③ 在德谟克里特的理论中，"旋涡"（vortex）是对赋予原子螺旋形运动的回旋力的称呼。

④ 塞克斯都·恩披里柯：《反自然哲学家》第 1 卷，第 111—114 节。

论，也是在反对伊壁鸠鲁的偶然论。斯多亚的推理是："在理智的引导中，不存在任何随意性、疑虑或偶然性。星辰的有序运行有连续性并且持久，因此不能仅仅归于自然过程。这是一种内在目的表达。更不能归于偶然，因为偶然是混乱的朋友和秩序的敌人。"①

自由究竟是这样的目的论必然性，还是伊壁鸠鲁的偶然性运动？神的力量究竟体现在必然性，还是对必然性的破除？这些是当时人们就已经意识到的问题。伊壁鸠鲁派尖锐地批评斯多亚派把一切都归为命运，说这并不能表达出神的权能。② 但是，不少学者也指出，原子的"偏斜运动"是否真的为人类自由提供了坚实的基础？这也不是那么简单的。③ 一般来说，我们认为自由意味着心理事件不受相应的物理事件的决定。原子的直线行动固然是物理事件，"偏斜行动"也是物理事件，是发生在精神所不能明察和控制的原子层面上的事情。如果一位罪犯说他之所以犯罪，是因为自己灵魂中发生了自己也不知道、不能控制的"原子偏斜运动"，那么他是不是要负责任呢？这些是值得人们进一步研究的。

六　原子的属性

原子论或一般的自然哲学侧重从质料因的角度解释万事万物。这一方面诉诸的是质料或种子的源源不断的富足供应。所谓"大地母亲"是这一信念的象征；另一方面则是用质料的属性来解释现象世界的属性。这种解释又分成两个层次：一个是解释一般的日常事物的产生——这属于"原子的属性理论"所讨论的主题，即如何从原子的属性出发解释各种事物，尤其是人的灵魂、神、天体等等的特征；另一个是解释世界（多个世界）的产生与消灭——这就是宇宙演化论的主题。

伊壁鸠鲁的原子论认为原子的属性很少，在转述伊壁鸠鲁致希罗多的德

---

① 西塞罗：《论神性》第 2 卷，第 16 节。

② 参见西塞罗：《论神性》第 1 卷，第 15 节。

③ 现代人关于原子偏斜与伊壁鸠鲁的自由观的一个有益讨论可以参见埃弗森（S.Everson）的文章，载于福莱：《从亚里士多德到奥古斯丁》，第 243—244 页。

信时,第欧根尼·拉尔修插了一个注释说:“下面他还说原子除了形状、大小和重量之外没有其他属性,在《十二要点》中他说颜色根据原子的排列不同而变化。”①也就是说,原子的属性只有形状、大小和重量。但是伊壁鸠鲁相信原子的形状差异和不同的组合方式就足够解释现象界的千差万别了。作为解释原则,属性应当数量少。因为第一,许多属性都是现象界的,而这是处于变化中的,但是原子不变;所以采取少量属性原则是为了防止本原也发生变化:

> 再者,除了形状、大小、重量和其他必然与形状联系在一起的性质之外,不应当认为原子还具有现象的其他属性。一切属性都会变化,而原子决不会变化,否则在组合物的毁灭中就不可能有什么坚固的东西留存下来而不可毁灭。这样的东西[原子]使存在不至于在变化中毁于非存在,也不会使存在从非存在中产生。这样,变化只是原子以多种方式变换位置、增减数量而已。这种能够变换位置的东西本身不会毁灭,不具有现象的变化性;它们各有自己的独特分子团和形状;这些必然保持不变。②

值得注意的是最后一句,这似乎表明事物的“种子”或特定的原子微小组合体在事物的变化中也保持不变,从而可以解释一定的种子产生一定的事物的现象,这是卢克莱修在《万物本性论》中所特别强调的一个事实。

第二,解释的原则越少,就越能解释多种多样的东西。这就像从少数字母反而可以组合出成千上万的语词一样。卢克莱修批评其他自然哲学本体论都缺乏原子论的本体论优势,比如恩培多克勒的“四元素”和阿那克萨戈拉的“种子理论”就采取了过多的感性属性作为万物的本原。他指出:

> 众多始基对于各种事物都是共同的,但是以不同的方式内在于事物之中。所以,不同的事物就被不同的东西滋养。而且,这些相同的始基与何种其他的始基、在何种位置上结合起来,互相之间传递和接受什么样的运动,都是十分重要的。同样的始基既构成了天空、海洋、大地、河流、太阳,也构成了庄稼、树木、动物,这是由于同样的始基以不同的方式运动,

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第44节。

② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第54节。

> 并且与不同的元素相结合。而且,从我的一行行诗句中你也看到,许多词语共用着字母,尽管你必定承认这些句子和词汇在意思和发音等等方面都各不相同。字母并没有变化,只是其次序改变了一下,就取得了这么大的效果;那作为万物始基的元素能够进行更为多种多样的运动组合,所以能产生万事万物。①

其他自然哲学家的"本原"因为具有过多的感性特征,就缺乏原子论所具有的强大解释力量,因为任何感性属性都总是有限定的,无法解释千变万化的大千世界:

> 始基无需具有颜色属性,只要它们彼此的形状各不相同,就可以获得所有的颜色。这是因为物体颜色主要取决于:它所具有的种子是以什么姿势和别的什么种子相结合,以及它们相互间给予和接受什么样的运动。这样,你就可以很容易解释清楚刚刚还是黑色的东西能够突然变得晶亮雪白,就像当狂风在海面上卷起巨浪的时候,大海就变得波光熠熠白浪滔滔。因为你可以说,我们经常看到的黑色的东西,当它的物质被搅乱混淆,其始基的排列顺序也被改变,并且给它增加或减少某些部分的时候,它立刻就会变得亮白。但是如果深邃蔚蓝的海洋表面是由蓝色的种子所构成,那么不管怎样它都无法变白,因为无论你如何摇晃蓝色的种子,它们也无法变成闪亮雪白的颜色。②

卢克莱修的这些论证相当严谨和富有见地,再一次提示我们原子论是古代自然哲学思辨的高峰。如果说大多数自然哲学家总是不免用现象界的属性想象微观世界的属性,那么原子论明白地意识到这是质的不同的两个领域,所以可能具有完全不同的属性,而且应该具有完全不同的属性。卢克莱修系统地批评了原子论之前的自然哲学各派,这说明他最终在哲学上服膺于伊壁鸠鲁,确实有理性上的认真考虑;也说明他的智力水准不低。即使在原子论内部,卢克莱修经过思考,得出了结论,认为伊壁鸠鲁也高于德谟克里特。比如

① 卢克莱修:《万物本性论》第1卷,第814—829行。

② 卢克莱修:《万物本性论》第1卷,第757—776行。

就原子的形状方面的问题而言,卢克莱修就同意伊壁鸠鲁而不同意德谟克里特。伊壁鸠鲁认为原子的形状(大小)有各种各样,这样才能说明现象界的多种多样。但同时伊壁鸠鲁特别指出,原子的形状虽然成千上万,不过绝不是无穷的多——否则就会有大到我们可以看到的原子,“而这违反经验”(的认识标准)。这显然是在批评德谟克里特,因为德谟克里特认为存在着“巨大的原子”:

> 不能认为原子拥有所有的大小,否则就会受到经验现象的反驳了。我们应当认为在原子的大小尺寸上有一定的差异,因为承认了这一点能更好地解释感觉和感受中的现象。但是,承认原子具有所有可能的大小尺寸,则无助于对于属性的差异的解释。而且,那就必然要推出我们会遇上能够被看见的原子。可是谁也没有看到这样的事情发生,而且我们也无法想象看见原子的可能性。①

第二节　灵魂、影像、神

伊壁鸠鲁在一切领域中贯彻他的原子论解释,其中具有特殊意义的是他对于灵魂和神的原子论解释。在这一解释中,他独特的“影像”学说发挥了重要的作用。下面我们分别加以考察。

一　灵魂论

如何理解人类的灵魂,显然对于获得幸福具有至关重要的意义。伊壁鸠鲁用他原子论的灵魂论告诉人们:人不是本体,不是自足的,只是原子的暂时集合,所以终究要死;而死作为一种原子聚散中的一个过程,本身没有什么特别可怕之处,所以不必刻意躲避。人们由于不懂这个道理,才患上了害己害人的种种精神疾病。卢克莱修在指出人类的疾病时说:

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第55—56节。

> 因为人们害怕死后的永久惩罚,所以就失去了反抗宗教迷信的力量。关键是人们不知道灵魂的性质是什么:灵魂是生出来的,还是相反,是在人出生后从外面进入人体的?也不知道灵魂在我们死亡、肉体瓦解之时随着我们一同毁灭,还是坠入奥尔库斯(Orcus,即地狱)的阴暗、巨大的深渊中,还是依据神的命令而进入动物躯体……①

伊壁鸠鲁的灵魂论可以分为几个方面。首先,它强调的是一种还原论精神:灵魂也是原子,是一片同质的精细物质。它是平面的、无差异的,弥漫在整个身体的当中。灵魂由四种类型的原子构成:一种是类似于热的原子;一种是类似于风(或呼吸)的原子;一种是类似于空气的原子;还有一种是"无名的"、最精细的原子。为什么灵魂要由四种不同的原子构成?有关这一问题的现存资料有拉尔修的和艾修斯的。其中艾修斯的比较全面,可以从中看出,伊壁鸠鲁似乎希望四种类型的原子能够分别解释灵魂的各种能力,这不禁使我们想到古代希腊人关于各种"体液"的理论:

> 伊壁鸠鲁[说灵魂是]四种东西的混合体:其中一种像火,一种像空气,一种像风,第四种缺乏名字。他认为第四种东西负责感觉。他说,风在我们身体中产生运动,气产生静止,那种热的东西产生身体的明显的热量,那种无名的东西在我们身体中产生感觉。因为在那些有名字的东西中是找不到感觉的。②

从艾修斯的记载看,伊壁鸠鲁派认为构成灵魂的四种原子中,有三种原子是有"名字"的,即"风"、"气"、"火"。当然伊壁鸠鲁也说,这些原子的名称只是来自于与那些元素的"相像":像风,像气,像火,它们可以分别解释我们的不同身体状况。而最后这种原子却与任何感性事物都不像,所以连"像"谁的名字都没有。它是最精微的原子,比起其他三种成分更小、易动,从而可以解释灵魂的最高级能力——感觉和认识。根据拉尔修的记载,伊壁鸠鲁派认为这种高级"灵魂要素"存在于胸膛之中:

① 卢克莱修:《万物本性论》第1卷,第112行以下。

② Aetius, 4.3.11;LS,14C.

灵魂是弥散在整个有机整体中的最精微的物体,很像混合了某种热的气息,有的方面像热,有的方面像气息。但是,此外还存在着第三种要素,它比这两种东西要精微得多,并且因此与有机体的其他部分密切关联。这一点可以通过灵魂的各种功能、感受、运动的敏捷和思考表现出来,也可以从人失去了它就会死亡的事实看出。①

拉尔修补充说:伊壁鸠鲁在其他地方还提到:灵魂由最光滑和最圆的原子构成,比火原子还要光滑和圆得多。灵魂的非理性部分散布在身体的其他部分中,而理性部分居住在胸中,这从人们害怕和高兴时的感受就可以看出。②这一居住在胸中的理性部分就是"心灵",它虽然也和灵魂的其他部分一样会终究消散,但是它高于感觉,支配我们的思考,所以我们能够通过理性的审慎思考而超越感性的快乐追求和痛苦折磨。伊壁鸠鲁在这里还是体现了某种超自然的自由追求,而非一般人理解的被动受制于欲望洪流的还原论。我们知道,灵魂论一直是希腊哲学中的一个重要主题。朗格指出,希腊词"*psuche*"的指称在不同的希腊哲学家那里可广可狭。最广的也许是亚里士多德的用法,他用这个词指称一切生物的生命活动,包括植物生长和动物运动。最狭的是柏拉图,在《斐多篇》中,柏拉图用这个词指理智力量。伊壁鸠鲁的用法则居于二者之间,他用"灵魂"指意识的所有方面——特别是感觉、思想和激情,以及冲动向身体的传递。③

伊壁鸠鲁的灵魂论与柏拉图的灵魂论的根本区别就在于:柏拉图的灵魂是一个立体的、复杂的、有序有等级的分层综合整体,这对应于他复杂精美的国家体系和宇宙体系,是整体主义或结构主义的。相比之下,伊壁鸠鲁的灵魂论是平面的、还原论的。另外,伊壁鸠鲁的灵魂论也不是亚里士多德的"质料—形式"、"潜在—现实"理论中的"现实形式"的灵魂论,而是严格的机械论的灵魂论。这样的思路在今天的科学界依然有其代表,在"自然主义复兴"的今日,心智哲学界也大有其新传人;其基本精神就是从物质的(比如神经及其

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第63节。

② 参见第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第66节。

③ 参见A.A.朗格:《希腊化时期的哲学》,第71页。

运动)的角度看心智活动,对于心智的意向性现象学方面,要么贬低为副现象,要么干脆认为不存在。伊壁鸠鲁就根据"存在的作用性标准"批评主张灵魂是"非物体"的理论。他说:有人认为"非物体"也能自身存在。"然而,能够自身存在的非物体的东西只有虚空。虚空既不能作用、也不能被作用,只能让物体穿越其中运动。所以,那些说灵魂是非物体的人是在说胡话。如果灵魂真是非物体的,那它就既不能作用、也不能被作用;但是很明显灵魂拥有这两种能力。"①

其次,原子论的灵魂论最强调的是:灵魂不可能是不朽的,不可能在人死后持续存在。这也是伊壁鸠鲁派反对柏拉图的灵魂论的要点之一。伊壁鸠鲁哲学认为,灵魂的存在有赖于被包围在特定的外壳——人的身体——当中,而且与身体紧密结合在一起。所以,无论是身体还是灵魂,离开了对方就无法存在下去:

> 我们必须记住:灵魂是感觉的重大原因;但是,如果灵魂不被有机体的其他部分包住,就不能进行感觉。有机体的其他部分向灵魂提供了这一必要条件,而且因此分有灵魂的某些功能,虽然并不拥有灵魂的所有能力。灵魂如果离去了,有机体也就失去感觉能力,因为有机体自身并不拥有灵魂的能力。②

从这段话中可以看到两层意思:一方面,这是为了指出灵魂不可能在人死后独立存在乃至轮回,灵魂不能独立感觉,只能在组合体中感觉,"如果整个有机体毁掉了,则灵魂就四下消散,不可能再拥有自己的功能和运动,从而也就不再拥有感觉";另一方面,这也是为了指出死者的尸体不会有感觉:"如果构成灵魂本性的那些原子——尽管数量很小——消失了,则余下的有机整体即使整个地或部分地持续下来,也不可能有感觉了。"③在《万物本性论》中卢克莱修使用了28种论证来证明灵魂离开了身体后必然分散瓦解,绝不会"不

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第67节。

② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第64节。

③ 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第595节中译文参见伊壁鸠鲁;卢克莱修:《自然与快乐——伊壁鸠鲁的哲学》,第13页。

朽”和重新投胎轮回。这显然是反对柏拉图的灵魂不灭的学说。① 虽然28种论证层层叠叠,令人眼花缭乱,但是仔细分析起来,卢克莱修的主要思路是两个方面:灵魂与身体的内在紧密关联,灵魂的脆弱性。

首先,灵魂必须被包容在人体之内,所以当人死后,它就会迅速瓦解消散。这种迅速性与灵魂的精巧性有关,灵魂由非常精细的微粒和元素所组成,其构成元素比流动的水、云或烟的微粒都要小得多,所以它逃逸起来也飞快:

> 你看到过当容器被打碎时,水会从各个边缘上流出,四散殆尽;而烟雾也会消散于空中。因此,你可以相信,灵魂也能挥发消散,并且流动速度更快,一旦它从肢体释放离开之后,它将更为迅速地分解成它的原初物体。事实上身体在某种程度上也是一个容器,一旦它由于某种缘故被破坏,并且由于血管中血液的流走而稀释时,它就再也不能容纳灵魂了。你怎么会相信空气这种比我们的身体更稀疏、渗透性更强的“容器”能够包住灵魂!②

伊壁鸠鲁派对于心灵只能存在于人的身体中才能发挥其功能,是极为强调的。这也是为了反对斯多亚派的泛神论,或是认为植物、动物、天体中也可以存在着“灵魂”的思想。卢克莱修在论述中不时回到这一主题上来,换上其他比喻让人们理解它:

> 确实,就像把眼睛从它的根部撕裂、与整个身体脱离之后,它就再也不能看到任何东西一样,心灵和灵魂也不能单独地发挥作用。这无疑是因为它们的始基由整个身体紧紧围住,混合在血肉和骨肉之中,而不能在宽广的范围内彼此自由分开。所以,当心灵与身体相连时,它们就能产生带来感觉的运动;而在死后,当心灵和灵魂飘散到空气和风中,它们就不能在体外产生这一运动,因为它们再也不像以前那样被围住了。如果灵魂在空气中还能够将自己保持在一起,并从事以前在肉体和全身中惯常进行的运动,那么空气也就成了一具躯体和一个生物了。所以我要再三

① 有关柏拉图的灵魂不朽理论,参见柏拉图的《斐多篇》以及本书第2卷的有关分析讨论。

② 卢克莱修:《万物本性论》第3卷,第434—444行。

> 强调,当身体的所有外壳都被打碎,当生命的气息全都飘散在外时,你就必须承认心灵的感觉已经消亡——灵魂也一样,因为两者总是存在于一个共同体中。
>
> 一棵树不能长在天上,云彩也不能飘在深深的大海中,田野里生存不了鱼儿,树枝里流动不了血液,在岩石里也没有树液。每种东西在哪儿生成,在哪儿存活,都有固定的安排。所以,心灵的本性也不能脱离身体而单独地冒出来,也不能远离肌肉和血液而存在。但是,即便这有可能,心灵就其自身的力量而言,也更容易存在于头部、肩膀、脚跟或是身体的任何部位中,而且起码也得是在同一个人身上,在同一个容器之中。不过,既然甚至在我们体内也有确定的法则和条令,规定了灵魂和心灵只能在什么地方存在,在什么地方生长,那么我们就更加必须否认它们能完全在身体之外产生和存活的观点。所以,当身体毁灭时,你就必须承认灵魂也已经灭亡,全身都被撕成粉碎。①

伊壁鸠鲁派反对灵魂不灭论的另外一个主要依据是灵魂的脆弱性。能够永恒不灭、在事物的毁灭中完好存留下来的东西只有原子,它的特点是无法被分割和打开的坚固性。但是种种迹象说明灵魂不是这种东西;只要观察一下年老体衰、身体患病、酗酒的时候人的思想反应迟钝、心灵失常等就可以看出:

> 另外,就像身体自身容易染上可怕的疾病和感到剧痛一样,我们看到心灵也容易遭受担忧、悲伤和恐惧的袭击,因此可以推出:心灵也不免一死。
>
> 另外,在身体患病时,心灵也往往失常。这时,心灵会处于精神错乱状态中,说话语无伦次,不合常理。有时还被沉沉的倦怠感带入深深的持久睡眠中,双目紧闭,脑袋低垂。在这各种状态下,既不能听到任何声音,也认不出那些泪光闪闪地站在他周围、试图将他唤醒到生命中来的人们。所以,既然身体上的疾病的确传染并渗入到了心灵之中,你必须承认,此时心灵已经解体毁灭。而且,痛苦和疾病都是死亡的制造者,这是以前许

① 卢克莱修:《万物本性论》第3卷,第564行以下、第784—799行。

多死去的人们所教给我们的经验。

但是,或许有人认为灵魂可以因此而不朽——灵魂受到了生命力量的遮蔽和保护,这或者是因为威胁其存在的东西无法进入其中,或者是因为进去的东西又都撤回来,即通过某种方式,它们在我们能够觉察到灵魂受到什么损害之前就被驱逐出来了[然而,经验明显地表明这种假设不可能成立]。因为,我们暂且不提灵魂会随着病痛的身体而一同生病,而且还常常有其他一些东西进入心灵,用未来之事来折磨它,使心灵在恐惧中处于悲惨境地,使心灵由于焦虑而筋疲力尽。还有,如果在过去的岁月中做过什么亏心事,这种罪恶感也会给心灵带来无尽的悔恨。加以心灵所特有的那种癫狂,那种健忘,以及在沉沉倦怠的黑暗浪潮中昏昏欲睡。①

有意思的是,灵魂是否能够受到外界影响,决定了它是否会朽坏,这一点是其他希腊哲学家也都知道的。新柏拉图主义的普罗提诺派为了维护灵魂不朽,强调灵魂不是形体性的事物,不会受到一般人所认为的激烈情感的影响(Pathe)。他指出,通常人们在生活中的自然看法是:灵魂会有恶念、谬见、无知,也会接受视为本己的事物,或者拒斥感到异己的事物;而且灵魂岂不是当然有喜乐、痛苦、愤怒、怨恨、嫉妒、欲望,总之从不安宁?那么怎么能说灵魂没有被外在遭遇所触动,引起变化?普罗提诺提醒人们:

倘若灵魂是形体,有广延,那么要表明它是不受影响,无论里面发生什么事,都不会产生变化,这不但不容易,简直就是不可能。相反,如果它是没有广延的实体,必然包含不朽性,那么我们就得小心谨慎,不可给它加上这类情感,免得不知不觉中使它成了可败坏的。”②

至于通常所说的那些情绪变化,其实念头发生在灵魂中,情绪的现象学素质发生在身体中,而不是存在于灵魂中:

我们必须追问到底是谁在变化。当我们这样说灵魂,这样说悟性,比

① 卢克莱修:《万物本性论》第3卷,第459—475行、819—829行。

② 普罗提诺:《九章集》,3.6.1。

> 如说“灵魂脸红了”,或者“又转白了”,那是很危险的,因为这没有考虑到,这些情感是由灵魂引起,但是发生在另一结构[身体]里的。当然,人们会说如果灵魂产生某种不体面的念头,那它就有羞愧。但是身体在一定意义上是灵魂所“拥有”的——注意不要被语言所误导了——顺服于灵魂,因此不同于没有灵魂的物体,它是通过血液变化的,因而是易变的。至于人们所说的“恐惧”,开端在于灵魂,但脸色苍白则是由于血液回环引起的。幸福、快乐、轻松这些渗透感性知觉的感觉都是这样,都属于身体,而属于灵魂的那部分喜乐就不再是一种情感了。①

很显然,我们能从普罗提诺的这些论述中看到与伊壁鸠鲁路线完全不同的哲学态度。如果说伊壁鸠鲁是设法论证灵魂就是一种物体类的事物,从而免不了受到物体一定会受到的打击和影响的话,那么普罗提诺竭力论证灵魂完全是非物体类的事物,从而避免受到“影响”,本质上不会败坏。

二　影像论

影像论是伊壁鸠鲁原子论学说中的一个独特的内容。所谓“影像”,指的是事物发出的快速原子流,携带着原物的信息。“存在着与固体事物形状相同的形状(τυποι,outlines,films),它远远比所有可以见到的事物都要精微稀薄。因为这类空心的和稀薄的东西完全可能在事物的环境中聚合而成,至于这种东西要保持它们在原来固体事物中所具有的排列秩序和运动,也并非不可能。我们把这些形状称做‘影像’(εἰδώλα,*images*,*idols*)。”②

这种影像显然属于不明白的东西、非感性的东西,谁也没有见到过,受到怀疑论的批评,被视为违背了伊壁鸠鲁派自己的坚持感性现象自明清晰的原则立场:“伊壁鸠鲁试图用更成问题的东西去证明更不成问题的东西,这是荒谬的。因为当我们在考察明显事物的可靠性时,他却建立了一个自己的关于‘影像’的奇异而神秘的学说。”③所以伊壁鸠鲁要论证和阐释自己关于影像

---

① 普罗提诺:《九章集》,3.6.3。

② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第46节。

③ 塞克斯都·恩披里柯:《反逻辑学家》第2卷,第65—66节。

的设定是真实的，并不违背感性：

> 至于影像的极度稀薄性，也不违背感性的证明。它具有极快的运动速度，它在没有阻挡或很少阻挡的情况下能找到各种与自己相适宜的通道，尽管许多、甚至无数多的其他原子在运动中会立即遇上阻挡。
>
> 此外要记住，影像能以理智所能想象的最快速度产生。物体的表面连续不断地流出影像；由于其他原子立即补上去，事物看不出来有什么减损。影像可以在很长时间里保持固体事物中原子的排列和秩序，虽然有的时候也会混成一片。由于不需要实体性内容，它们有时可以在周遭环境中快速聚合而成[比如海市蜃楼和各种模样的云团]。这类性质的影像还可以有其他的产生方式。以上所说与感觉都不相违背。①

伊壁鸠鲁派还给出了不同的证据，提醒人们影像是存在的。其中，镜子成像的原理是一个很好的说明。因为我们在照镜子的时候，可以看到我们的每个部分都完整地出现在镜子里，镜子里的“肖像”和我们自己一模一样。这就表明，镜子里的“肖像”就是从我们身上发出的流射物而形成的。卢克莱修与奥依诺安达的第欧根尼对此都有讨论。后者说道：

> 通常，镜子将为我见证肖像和幻象是真实的存在：因为我所说的当然完全不会被影像否认，镜子里的影像发誓给出了支持的证据。如果没有来自我们的不断地流向镜子的流射物，并返回一个影像给我们，我们可能在镜子里看不到我们自己，实际上也没有任何影像会产生。我们的每个部分都直接出现在那个位置上，这也是流射物存在的可信的证据。②

伊壁鸠鲁之所以提出这种影像理论，与他在灵魂论、认识论和神论上与众不同的独特思路有密切的关系。因为影像可以解释认识。

影像的特点是快速和精微。前面我们提到伊壁鸠鲁在论述原子运动时说原子处于“理智所能想象的”快速运动中，这也是为了说明影像。快速运动的影像有助于解释人心在认识上的迅速：“我们能看到明明白白的万事万物，这

---

① 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第10卷，第47节。

② 奥依诺安达的《第欧根尼铭文》，残篇9。

都是由于外部事物连续不断地向我们发来印象……我们必须知道,正是由于外部事物中有某些东西进入到我们中来,我们才能观看到它们的形状和思考它们。”①影像在空中飞得极快,又源源不断地送来,所以在我们的认识中造成连续的、单一的物体印象。(为了理解伊壁鸠鲁的意思,今人不妨想想一个类比:电影。)

伊壁鸠鲁影像论的认识论似乎是独创的,它不同于柏拉图在认识论上所持的“眼睛之光向外发射”之说,而是坚持客观对象在向我们发射影像。这种“认识来源的方向”的不同倒确实反映了唯物主义与唯心主义的区别。另外,影像论也是为了与德谟克里特的“中介”说划清界限。德谟克里特认为感觉的发生依靠的是对象在其与感受者之间的空气中压印出来某种形状。伊壁鸠鲁派则主张感觉是由于对象(的影像)直接作用于我们的感观之上而形成的。不仅视觉如此,其他感觉如听觉和嗅觉也是如此,全都是来自影像或来自客观的外部事物,而非来自外部事物在它和我们之间的空气上压出的某种形状:

> 认识靠的并不是外部事物在我们和它们之间的空气中印上它们的颜色和形状的本性,或是靠我们[的眼睛]向它们发出光线或其他什么流射物,而是靠某种来自事物并与其同色、同形并保持相应大小的形状进入到我们的眼睛或心灵里。这些形状运行极快,并因此而使人感到是一个连续的物体,保持着实体中的相互关联;故而这些印象源自于固体内部的原子颤动而产生的相应状态。②

伊壁鸠鲁为什么要采取与德谟克里特的“中介说”不同的“影像论”?可能他是要强调影像直接到达我们,从而把原物(的信息)原原本本地带给我们,从而感性认识是真实的。这样就可以反驳德谟克里特对于感觉的真理性的怀疑,也就是从物理过程上论证感性“认识标准”的可靠性:“我们通过直接接触——无论是心灵还是感官——而把握的形状或其他属性的印象,都反映了固体本身所具有的形状或属性。”③虚假和错误并不在于感性,而总是发生

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第49节。

② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第50节。

③ 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第48节。

在对于尚有待证明或尚未被反证的事情仓促发表意见之中，有所增减当中，或是由于影像在路上受损，到达感官时已经残破。

有关伊壁鸠鲁的感觉理论，还有一点值得讨论：他究竟最重视哪一种感觉？朗格说伊壁鸠鲁最关心的是视觉，在讨论感觉论时把视觉当做范本，几乎吸引了他的思考的所有注意力。① 这大约也是"影像"概念的来源。但是另一方面，也有学者认为伊壁鸠鲁最重视五官感觉中的触觉。这与伊壁鸠鲁的唯物主义感觉论也是相符合的。作为唯物主义，作为对感觉的绝对相信的学说，伊壁鸠鲁肯定希望感觉的绝对可靠性来自与对象的直接接触，而触觉最能满足这一要求。有意思的是，在近代认识论者比如洛克、贝克莱等人那里，对于视觉与触觉也给予了相当的重视。

三　伊壁鸠鲁的神

原子论除了可以在认识论上运用影像论之外，还用它来自然地解释"神"和梦境等等，从而让人不要被梦境和神的意象所吓倒。

神也是原子构成的，但是是极为精微的原子。伊壁鸠鲁在《基本要道》中的第一条就指出了神的这种完满性："幸福和不朽的存在者自己不多事，也不给别人带去操劳，因此他不会感到愤怒和偏爱，所有这些情绪都是软弱者才有的。"②他在别的地方也反复强调不要把"幸福和不朽"之外的性质加给神。这种"幸福和不朽"的存在是什么样子呢？也就是神的本性是什么的问题。首先，神一定是有形体的，而且必然是与人的形状相仿的。伯利（M.A.Bailey）说："毫无疑问，他（伊壁鸠鲁）认为神具有人的形状，……"③这一点，西塞罗的论述十分清楚。在其《论神性》中，作为伊壁鸠鲁思想代言人的威莱乌斯说，在本性的驱使和理性的引导下，我们会知道诸神的形象和形式：

> 根据本性的驱使，每个种族的人都只能明白具有人形的诸神。不管是醒着或睡着的时候，诸神还曾以其他形象向我们显现过吗？但是我们

---

① 参见 A.A.朗格：《希腊化时期的哲学》，第 76 页。

② 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第 10 卷，第 139 节。

③ M.A.柏利：《希腊原子论者与伊壁鸠鲁研究》，第 443 页。

> 不需要完全依靠这种本能的观念,理性本身也会引导我们达到同样的结论。最卓越的、快乐而不朽的存在应当也是最美的,这样说是恰当的,还会有什么样的肢体的构造和性质的和谐,还会有什么样的形象和形式比人的更美?卢齐利乌斯,你们斯多亚主义者不像我们的朋友科塔那样左右摇摆,你们斯多亚学派习惯于通过解释人形的一切是如何适宜于我们的使用和快乐的,由此证明造物主的高明。既然人的形象比其他所有生命的存在者都要优秀,而诸神也是有生命的存在,那么诸神的形象和形式也必然是最美的。因为我们全都认为诸神是快乐的,而没有美德就没有快乐;没有理性就没有美德;理性只与人的形式有关;因此结论必定是,诸神拥有人的形象。这种形象不是躯体,而是类似于躯体的东西,它没有血液,但是某种类似于血液的东西。①

最后这两句话中的"类似于"具有特殊的意义。虽然神具有人的形状,但是肯定没有像人一样的感觉和欲望,因为如果神也有人一样的感觉和欲望,就无法完全不动心。伊壁鸠鲁虽然认为原子只有大小、形状和重量等属性,而没有其他宏观事物所具有的其他属性,但原子还是有精细与不精细之分,比如构成灵魂的原子就可能比构成其他东西的原子要精细。构成神的原子一定比构成人类灵魂的原子更精细,神的原子高于构成我们灵魂的原子;也就是说,在精神上,神是一种最高的存在。

另外一个问题是,神的居所在什么地方呢?伊壁鸠鲁的神学认为,神住在"世界之间",幸福无比,而不住在世界之中,也绝不会管世界中的事情。卢克莱修说:"诸神的任何神圣住地位于我们这个世界中的某个地方。因为诸神的本性极为精细,远非我们的感觉所能及,甚至连心灵的理智都难以察觉。……所以,他们的住处要与他们自身的精微本性相称,势必与我们的住所截然不同。"②正因为最高的精神存在的神居住在"诸世界之间",伊壁鸠鲁派对其怀抱着一定的神圣尊崇心情。卢克莱修说:"你(伊壁鸠鲁)的推理一开

① 西塞罗:《论神性》第1卷,第18节。

② 卢克莱修:《万物本性论》第5卷,第146行以下。

始宣告你的神圣心灵所揭示的万物本性,我们心中的恐惧立刻就烟消云散,世界之墙也为之打开,我看到了这个虚空中发生的诸般事情:在我面前,出现了庄严肃穆的诸神,还有他们那么安宁祥和的居所。"①

由此可见,被当时许多人视为"无神论"的典型的伊壁鸠鲁哲学其实并不反对神。但是它反对迷信,也就是反对神会干预我们的世界,干预天体活动和人的道德行动。也许大多数古人认为"不干预的神"的想法恰恰是亵渎神,与无神论相去实在不远了:

> 伊壁鸠鲁通过剥夺诸神的所有德行和恩惠而把宗教从人的心灵中彻底根除了。因为,他一面把至高无上的完美归为神圣的本性,一面却取消了仁慈作为最优秀、最高贵的精灵的本质。因为没有比善良和慈爱更优秀、更高尚的德行了。如果你取消了神的德行,那么你将使无人敢靠近神,也无神敢靠近人;因为神不爱任何人,也不关心任何人。这样的结果将是,不仅人与诸神无任何关系,而且诸神之间也毫无关系。②

这样的批评对于柏拉图派哲学家也许有用,柏拉图在《巴门尼德》第一部分中认真地考虑过"老年巴门尼德"对"青年苏格拉底"的相论的批评,其中之一就是如果相与现象界没有任何关系,那么就毫无意义。但是,这样的批评对于伊壁鸠鲁毫无用处。伊壁鸠鲁针锋相对地指出,"干预的神"的想法才是真正亵渎神,是对神的不虔敬,是任何人只要仔细反思,就一定会看到它与"完善自足的神"的观念是自相矛盾的,是灵魂的烦恼不平静的最大来源,所以不会予以接受:

> 不得认为在天体的运动、回转和日月食以及天体的升降中有一个享受着完全的不朽幸福的存在者在勤勉地管理着这一切,因为劳作、操心、愤怒和偏爱与幸福不相容,相反,它们起源于软弱、恐惧和对邻人的依赖。天体无非是圆形的火,它们也享受着极度幸福,不会自愿进行这些运动。我们应当保持所有这一切术语(神圣幸福、不朽)的指称的庄严性,以免

---

① 卢克莱修:《万物本性论》第3卷,第10行以下。

② 西塞罗:《论神性》第1卷,第43节。

使这些词语产生与神圣庄严性相冲突的涵义。否则,这一冲突会造成灵魂的极大扰乱。所以,我们应当认为天体的固定不变的周期运动现象来自于世界产生时的最初的原子聚拢和结合。①

不过,我们还是可以追问这样一个问题,伊壁鸠鲁对于神的接受,究竟是为了避免当时大众的迫害,还是当真相信神?一个彻底的唯物主义者,怎么会相信神?对于这个问题,可以有各种解释。塞克斯都就曾经说过:"按照某些人的说法,伊壁鸠鲁在他通俗的著述中承认神的存在,但在他详细阐释万物的本性时则没有对神的存在予以认可。"②西塞罗也肯定地说:"我本人知道,伊壁鸠鲁派都尊敬任何一个神像,尽管我知道有人相信伊壁鸠鲁只是口头上赞美神,以便不冒犯雅典人,而事实上他并不信仰诸神。"③

如果从伊壁鸠鲁所特有的感性主义的影像论看,人们似乎有理由相信,伊壁鸠鲁是当真接受神的存在作为事实的。前面我们说过,作为彻底的感性论者,伊壁鸠鲁认为我们的感觉必然有影像为基础,所以一切感觉都必须认真对待。伊壁鸠鲁派认为梦和想象,都是因为外来的影像所导致的,因为影像的特点就是极为精微,所以即使我们入睡或闭眼时,它们也能渗透进入我们的身体,进入我们的心灵。朗格发现这种解释,尤其是在解释想象的时候,不免过于"笨拙"。但是他认为伊壁鸠鲁派之所以选择这种笨拙的解释方式,可能是因为要坚持彻底的外因论。否则,如果想象可以没有外因而随意兴起,那么最终人们也可能会想到,感觉是否有时也可能是感觉器官的内在幻觉而已?④

晚期希腊怀疑论派思想家塞克斯都·恩披里柯在《反自然哲学家》中总结了对于神的理性论证的几条路线。第一条路线可以称为秩序需要论。塞克斯都·恩披里柯说:"有人断言,最先领导人类并在万物中明察出究竟什么有益于人类生活的那些人,由于秉有伟大的智能,不但发明了关于神的想象,还构设出了发生于冥间地府诸多神秘事件的信念……于是他们先是订立诸法,

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第76—77节。
② 塞克斯都·恩披里柯:《反自然哲学家》第1卷,第58—59节。
③ 西塞罗:《论神性》第1卷,第30节。
④ 参见A.A.朗格:《希腊化时期的哲学》,第77页。

旨在制约做错事者,对明显干坏事者予以惩戒;之后他们又发明出诸神作为人类恶行或善行的审察者,使得人们即使在私密的情况下也不敢做坏事,因为人们相信诸神。”第二条路线是灵魂论。塞克斯都·恩披里柯说:“神的观念所以源自与灵魂相关的事件,其成因在于灵魂入睡时的受激发状态及其灵魂的预知能力。”第三条路线是天象启发论。塞克斯都·恩披里柯说:“最先仰望天穹并目睹到太阳在自东向西的轨道上绕行、众多星体在井然有序地行进的那些人,一定会去寻求这一最迷人的队列的制作者,因为他推测这种规则决不会是自发产生的,而一定是出于某些拥有超常而不朽本性的操纵者,而它们也就是神。”①

那么,伊壁鸠鲁的“有神论”属于哪一条路线呢？初看上去,最不像第一条和第三条,因为他的神是不动心的,根本不管人间事物;所以只剩下第二条路线了。塞克斯都·恩披里柯也确实将伊壁鸠鲁归于第二条路线,他说:“伊壁鸠鲁认为,人们是从呈现于睡梦中的种种征象中生发出神的观念的,他说,‘因为人们在睡眠时,当某种颇具人形的巨大影像印入人心之时,人们就想当然地相信某种长得像人形的神确实存在着’。”②第欧根尼·拉尔修在转述伊壁鸠鲁基本要道第一条(神的完满性)的时候补充的一个注释也可以印证这一点:“他在其他地方还说:神是由理性认识的,他们有的可以看出数量上的差异,有的来自同样的影像的连续不断地朝着一个地方流射,结果产生了人的样子。”③这就是用影像论来解释神。我们不妨想想夏日雷雨前天上变幻着的“巨人”云朵由于其大尺度而震撼人心,令儿童的心灵想象神仙的存在。卢克莱修在《万物本性论》中论证宗教起源论时也提到了影像对于人类的童年时期心灵的作用:

> 事实上,即便是在那个[远古的]时代,人们也经常会在心灵清醒时看见有着俊美不凡、身材高大的英姿的诸神,在睡梦中看到的就更多了。所以,人们就将感知赋予他们,因为他们显得就好像也能够移动四肢,能

① 塞克斯都·恩披里柯:《反自然哲学家》第1卷,第13节。

② 塞克斯都·恩披里柯:《反自然哲学家》第9卷,第14节。

③ 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第139节。

> 够吐出与其杰出的美貌及强大的力量相匹配的骄傲话语;人们还将永恒的生命赋予他们,因为总是有连续不断的关于他们的幻觉浮现出来。①

这样看来,伊壁鸠鲁派之所以不采取完全的无神论,还是真诚的,因为这是符合其"经验论"的标准论的:只要经验指示我们的事情,我们都必须认真对待。既然我们(即使在梦中)有"神"的"前把握观念",那就说明有这样的影像从其客观存在之处来到我们这里。当然,人们会立即指出宗教中所幻想的各种神话人物等等,难道伊壁鸠鲁派也全盘照收、视为真实吗?伊壁鸠鲁的批评者说道:鉴于伊壁鸠鲁认为人们所设想出来的诸神是"与呈现于睡梦中的颇似人形的影像相一致的",那么我们不禁要问,从这些梦境的呈现中为什么产生的是诸神的观念而不是巨人的观念呢?但是,显然伊壁鸠鲁派并不认为"妖怪"、"马人"之类的东西是真实的。不过伊壁鸠鲁派对这些幻想对象也进行了原子影像论的"自然解释",即不同的影像分别进入人心之后,被无意或有意地组合而成,比如"马人"就是如此。卢克莱修说:

> 我们不仅要确立有关天体的正确原理,日月的运行规律,以及地上万事万物发生的背后力量,而且尤其要用敏锐的理智去考察精神的构成和心灵的性质,以及当我们醒时苦于病痛的困扰或在熟睡之中时,是什么东西侵袭我们的心灵,使我们仿佛真地耳闻目睹了那些已经死去的人,尽管他们的尸骨早已埋入大地的怀抱。②

这里的讨论让我们想到前面提到的伊壁鸠鲁派的第欧根尼对德谟克里特的态度。一方面,伊壁鸠鲁派会认为德谟克里特在肯定影像的客观性上高于斯多亚派,后者认为幻象仅仅是人的空洞的想象;另一方面,伊壁鸠鲁派又认为德谟克里特对于影像肯定得还是不够:"他把神性归于他那些瞬时的影像,也归于发射出这些影像的背后的始基,以及我们自己的知识和理智。他犯的错误更大,因为他否定了任何事物曾经连续确定地存在,从而否定了永恒性。这样他也就拒绝了神性或关于神性的任何意见。"③

---

① 卢克莱修:《万物本性论》第5卷,第1169行以下。

② 卢克莱修:《万物本性论》第1卷,第127—135行。

③ 西塞罗:《论神性》第1卷,第7节。

怀疑论在批评这种“独创的”影像论时没有区分德谟克里特和伊壁鸠鲁。怀疑论对于一切超出“明白事物”领域的理论解释都持怀疑态度。“影像论”本身已经是超出明白的感性经验的一种理论假设,而“影像神论”更加是从原子论出发对于晦暗不明的对象进行的一种解释理论。怀疑论认为这一理论来自于德谟克里特,并且被伊壁鸠鲁发扬光大。所以怀疑论批评他们时是不加区分的:

> 德谟克里特的说法也是不可信的——他是在用更为可疑的东西去解释较少可疑的东西。因为自然界已经提供了可以用来解释人类是如何获悉诸神观念的大量而多样的事实,但“在周围的空气里存在着具有人形的巨大的影像”的说法,以及所有这些德谟克里特喜欢发明的构想,都是完全难以令人接受的……对他们所提出的这些论点,人们或许可以作出总体性的反驳:单单借助于对某种类似于人的生物的想象性扩展,是无法形成神的观念的;神的观念的建构还须包括这些事实,即他是至福的、不朽的,能在宇宙中发挥异常巨大的威力的。但是,这些品性究竟是如何、由何处被那些最先创设出神的观念的人所想到的?对这一问题,那些主张神的观念产生自睡梦中的呈现的人,或主张神的观念来自诸多天体井然有序地运行于各自轨道的人,并没有作出任何说明。①

最后必须指出的是,在伊壁鸠鲁哲学派别内部是把伊壁鸠鲁视为真正意义上的神的——由于智慧,由于彻底消除了对死亡和迷信的恐惧,他“在人间像神一样幸福地活着”,而且还把这一幸福带给大众。如果说人们通常认为神就是为人类带来最大益处(幸福)的;那么谁为人类带来了最大益处呢?卢克莱修对自己的哲学长诗的听众麦米乌斯说:你不妨比较一下古代其他被看做近乎神明的人的发现。克瑞斯(Ceres)据说把庄稼带给了人类,利柏尔(Liber,即酒神巴库斯)带来了用葡萄汁酿制的酒。不过,生活中没有这些东西也能过下去,因为据说有的民族没有这些东西也一直活到今天。但是,如果没有一个清洁的心灵,就不可能过上幸福的生活,因此伊壁鸠鲁派认为有更充

① 塞克斯都·恩披里柯:《反自然哲学家》第1卷,第42—44节。

分的理由相信:

> 伊壁鸠鲁确确实实是一位神,因为他第一个发现了现在称做“智慧”的合理的生活计划,他用自己的技艺把生灵带出了狂风暴雨和深深的黑渊,让他们栖居于如此宁静无忧、如此清晰爽朗的光明之中。①

第三节　天文学

伊壁鸠鲁的“天象学”其实是其自然哲学的一部分,可以说属于其中的“宇观”部分,也就是讨论整个宇宙的部分。要理解伊壁鸠鲁天文学的精神,一定要明白伊壁鸠鲁的论战性宗旨。在古代,“天”一直与“神”有关,从崇拜礼仪到占星技术无不都体现了这一点。“天”通常被认为是神的居所,或者就是神本身。不仅如此,我们从亚里士多德的自然哲学和斯多亚的自然哲学中还可以看出,“神学”是当时的“自然哲学”的一个内在组成部分,而且是其最高组成部分。怀疑论的塞克斯都对于神学的质疑就是放在《反自然哲学家》的开头部分进行的。约纳斯曾经探讨过古代星宿崇拜的第三种发展即希腊哲学对星宿的评价。他指出,星体世界在希腊哲学普遍受到极高的推崇,这是因为它们自身的范式性存在。它们的质料的纯净、它们的圆形运动的完美、它们遵行自己的律法毫无阻碍的运动、它们的存在不朽、它们的轨迹永不变异——所有这些属性使它们在希腊哲学的意义上成为“神圣”的:

> 在这些品质之中,存在的永恒不变与生命的不朽是首要的。因此,星宿之所以神圣,主要不是因为它们的作用,而是因为它们凭内在属性在事物的等级体系中所占据的地位。正是秩序、永恒、和谐的属性构成了一切(the All)在总体上的“宇宙的”特征:而星宿们最纯粹、最完整地表现出了这种特征。因此,在人看来,众星宿克服了一切地上过程的限制与缺陷,它们是这样一个秩序、永恒、和谐之宇宙的令人信服的彰显,是宇宙之

① 卢克莱修:《万物本性论》第5卷,第13行以下。

> 神圣性的可见的证据,它们的奇观使旁观者确信那些在下界显得模糊的东西。超乎这种典范的意义而外,它们的完美也是整体得以延续的真正保证,即宇宙运动以及生命之永恒性的确据。因此,它们是希腊人对这个世界持肯定态度所能设想的最强而有力的依据。①

不仅如此,这样美好的世界在许多希腊哲学家看来必然是目的论的。晚期希腊三派哲学中最具有宗教性的是斯多亚派,斯多亚哲学旗帜鲜明地坚持自然就是神,神对人十分关爱。神按照服务于人的目的论创造了整个宇宙。斯多亚诉诸的是各种"仁慈自然"的证据:自然在不同季节提供不同的令人心怡的食物,使我们能够享受到变化和富足的愉悦;地中海的季风是多么令人激动,它减缓了夏天的酷热,给人、牲畜、草木以及每个生物带来了健康,也为水手们提供了安全而高速的航行。昼夜的更替也是为了保全所有的生物,使它们有时间活动,也有时间休息。世界上的万事万物都由神的意愿和智慧做了精心安排,使人类能够平安和保全:

> 有人会问:这项伟大的创世工程是为谁进行的呢?为了花草树木吗?若是这样,就显得很荒唐了,因为尽管自然供养着它们,但它们没有感觉或感情。那么是为了动物吗?但诸神似乎不大可能为没有理解力的迟钝的生物兴建如此伟大的工程。那么这个世界到底是为谁而造的呢?肯定是为了那些具有理性的生物。因为理性是最高的品性。因此我们完全可以相信,整个世界和世上的一切都是为诸神和人类创造的。②

伊壁鸠鲁为了帮助人们摆脱宗教迷信的束缚,就必须系统地对"天"去魅,尤其针对斯多亚派的目的论进行批判。伊壁鸠鲁在致希罗多德信中就已经说:"我们必须知道:对于最重要的现象的原因的精确研究是自然学的任务。我们的幸福就在于此,就在于对于天体的本性的认识,在于对于与幸福相关的其他知识的仔细研究中。"③正因为"天"的问题重要,所以尽管伊壁鸠鲁关于自然哲学的书信中已经涉及天文学,伊壁鸠鲁还专门写了一封哲学书信

① 约纳斯:《诺斯替宗教》,第236页。
② 西塞罗:《论神性》第2卷,第43节。
③ 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第78节。

讨论自己的天文学的概要,他感到如果不这么做的话,还是不足以彻底堵住顽固的迷信的入侵。在其《基本要道》的第 13 条,问题的实质被说得十分清楚:"天文问题"上的迷信尤其是人类不幸的主要原因,"如果我们害怕天上和地下的事情,或一般来说无限宇宙中的任何事情,那么我们即使获得了免除他人威胁的安全感,又有何益"?

古代人生活在自然力量——天气——的控制之下(即使在今天,想想人在地震、洪水、龙卷风面前的精神崩溃),特别畏惧闪电打雷(神的道德惩罚),感到天文现象是神灵的意思的表达,尤其是日食月食,流星彗星,以其大尺度怪异神秘现象的力量震撼着人心,更显得是直接的恶兆。大到王朝的兴衰更替,小到农时(这也不算小事:古代的农业关系到吃饭大事),无不靠天气的预测。科学家和哲学家在观察天象的长时间中,又发现天象呈现出严密的规律,循环往复,丝毫不差,比人间的事情还要"理性",更加感到惊诧。斯多亚派由此直接推出自然中包含着神性的观点:"我无法理解星辰的这种规律性,以及它们在多种轨道中始终保持时间和运动形式上的和谐性,除非把这些看成行星本身的理性、理智和目的的表达,因此,我们必须把它们纳入诸神的行列。"①

伊壁鸠鲁天象学总的原则是不让人被宗教迷信吓倒,他也知道人之所以困于宗教迷信,一个重要的原因是对于天体运行在内的自然现象不知道如何解释。卢克莱修说:"人们观察到天空中众星的有序排列以及一年中四季的依次轮转,却不知道其中的原因。所以,人们就把所有的现象都归因于神灵之手,并设想只要他一点头,一切都会大功告成。"②因而,伊壁鸠鲁派的天象学的总原则就是自然地解释看上去很可怕的神秘天文现象,指出它们完全可以由我们经验到的亲切平常的情况来类比;而且没有任何意识和目的;甚至大小尺寸也不特别巨大("太阳就是看上去的那么大",这一似乎可笑的伊壁鸠鲁名言,也要放在这一"创造亲和关系"的背景中理解)。

---

① 西塞罗:《论神性》第 2 卷,第 21 节。

② 卢克莱修:《万物本性论》第 5 卷,第 1176 行以下。

天文学概要的写作目的仍然是明确的:有利于学生的背诵。其总的宗旨是:研究天文的目的是而且仅仅是为了心灵的宁静,过不受干扰的生活。伊壁鸠鲁明确地说:"如果天空中的惊异景象不会使我们惊恐,死亡与我们无关,而且我们不忽视痛苦和欲望是有界限的,我们就根本不需要自然科学了。"(《基本要道》第11条)为此,伊壁鸠鲁提出天文学中的主要原则是:不要执于一种原因,也就是说,不要诉诸神话中讲的神灵的作用。要自然地解释——也就是参照我们经验中的现象来类比,因而多种解释都是允许的。"我们应当参照我们的经验中同类事情发生的种种情况去推断天体和一切不明白的事情中的原因。只有一种原因的现象和可以有多种原因的现象之间是有区别的,不承认这一区别的人忽视了我们只能从遥远的地方观察后者。"①但是,我们日常所经验到的事物是明白的、所以是确凿可靠地认识的知识,而通过类比所把握的天体领域却不是可以直接观察到的。所以,在天文学中诉诸感性经验,结果得出的不是确定性,反而是"要承认多种多样的可能原因"。而且,这并不仅仅是要贯彻经验论的"科学态度",而是为了治疗学的目的:那些坚持一种确定解释的人"不知道心灵的无烦恼究竟系于何处;对于这些人我们是蔑视的"②。这样看来,伊壁鸠鲁认为天文上的一因论必然是宗教的。所以,这个领域虽然与一般自然领域类似,方法论却有相当不同。一般自然哲学的原则必须是确定的,而天文学的则必须是不确定的。这一点在他的论自然的信(《致希罗多德信》)中就已经摆出来了:

> ……在这些事情上,没有多种原因,也不可能接受其他的解释,必须全然认为:一切蕴涵着冲突或者烦恼的东西都是与不朽和幸福的本性不相容的。这一点的绝对真实性可以被理智把握。
>
> 但是在具体现象的研究中,诸如天体的升降、周期回转、日月食和这一类事情的知识,则与幸福并没有关系。那些熟知这些事情的人还是一样会有惧怕,有的是由于对于天体的本性的无知,有的是对于最重要的原

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第78节。

② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第80节。

> 因不明白。如果不能解答在观察研究天体中产生的惊讶、不知道最重要的原因如何统辖这些事情,那么这些人比普通人可能更害怕呢。
>
> 所以,如果对于天体的运转、升降、日月食和诸如此类的运动发现了多种可能的解释原因,就如我们在天象学的具体研究中所做的那样,我们不应当认为我们的研究缺乏精密性,只要它们都有益于我们的不受烦恼和幸福就行了。①

由此可见,尽管作为微观原子之后的第二个"不明白"的领域,天文学也是一个需要理性去研究和发现"自然的奥秘"的领域;天象与原子,一个宏观、一个微观,都超出了日常领域。但是伊壁鸠鲁却强调微观世界的知识是绝对真理,而宏观世界的知识只是各种可能的假设之一。② 这种不同的待遇是否是因为伊壁鸠鲁认为原子与"原子构成物"之间有某种质的区别,原子是本体,而本体所构成的事物无论大小,都是派生的、非本体的事物?宇观现象本质上是宏观现象,都是原子的组合体,或可以被看见的现象;但是由于它们规模大,距离太远,无法近身观察,所以又无法获得像日常事物那样的确定真理性。在《致比索克莱信》(即《天文学纲要》)中,伊壁鸠鲁开篇明义地重申这一最首要的方法论原则:

> 首先必须明白,无论是与其他学问一起,还是就这门学问本身,天文学除了带来心灵的无烦忧和坚定的信念之外,再无其他目的。这一点,也是其他的学问的目的。不要硬行追求我们不可能做到的解释,也不要企图把天文学看成与伦理学或研究自然的其他学问一样确定的学问,比如"事物总体由物体与不可接触者构成"或"原子是不可分的基本元素"这样的命题,这类命题的特点是只允许一种与现象一致的解释。然而这一特色并不适用于天文学中的命题。天文现象的原因可以是多种多样的,只要与感性经验一致就行。③

在此信当中,伊壁鸠鲁每解释完一种天象问题,几乎都要重复一下这些原

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第77节。

② 参见第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第88节。

③ 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第86节。

则,不怕反复唠叨,唯恐人们忘记基本宗旨,可谓用心良苦,苦心孤诣。为了全面消解天象中的可怕事物,证明它们都可以得到自然的解释,伊壁鸠鲁的天象学呈现出一种全面性和系统性的特点,尽量含括了各种天象,甚至包括了天体形成的问题。它从"世界"是什么,世界的产生,太阳、月亮以及其他星体的产生、运行等等宇宙演化论主题,一直讲到月亮的盈亏、日食月食、天体运行的秩序、日月的长短、季节等等天文学主题,最后讲到严格意义上的"气象学"主题(古代希腊的所谓"月球下面的世界"的事情),包括云、雨、闪电、打雷、龙卷风、地震、风、冰雹、雪、露水、霜、冰、虹、日晕、彗星、行星等等;可以说应有尽有,无所不包。

首先,我们这个世界只不过是无限宇宙中切出来的一小部分,由于边界的维系保护,暂时存在一段时间。这是相当"系统论"的想法:必须要有边界的保护,否则就会回归混沌。生物的灵魂也必须被某种"外壳"包围住,否则就流散消失,不能再发挥作用了。伊壁鸠鲁反对目的论。他总是不厌其烦地重复:任何天文现象,都可以用同质的东西、用质料—原子的组合——而且是偶然的组合——加以解释,不存在更高的"统一原则";世界不是高本位的大生命,更不是神造的。可想而知,这样的思路会遭到斯多亚派的激烈反对。在与伊壁鸠鲁派就此的争论中,斯多亚派用了很多例子表明仅仅用少数种类(属性)的原子的偶然结合根本无法解释有序世界的出现:

> 竟然会有人相信大量固体的分散的粒子通过偶然碰撞和重力作用就可以产生如此神奇而绮丽的世界,这不令人惊奇吗?如果有人认为这是可能的,那么我想他也应该这样想,如果制造大量的字母,21 个字母中每个字母的数量都是无限的(用黄金或你喜欢的任何材料制造)。把它们混合在一起并倾倒在地上,那么它们是否有可能自行拼写出文章来,比如说恩尼乌斯的整部《编年史》。事实上我怀疑偶然性是否会允许它们拼出哪怕是一个句子来![1]

伊壁鸠鲁派却不认为神创论是更好的解释方式:制造事物的模式最先是

---

① 西塞罗:《论神性》第 2 卷,第 34 节。

从哪儿进入到诸神心中的?起码神得先有个“人”的概念,才能知道自己想要制造什么并用心灵之眼盯住它。如果自然本身没有先提供一个创造的模型,始基的力量如何能被诸神所发现?始基在一起时,通过相互次序的改变能造成什么样的结果,又有谁会知道?神创论以为有一个神凭借自己的力量创造出了宇宙,并且牢牢地掌管着它。但是,这样的设想显然是没有意识到无限的宇宙是多么宏大,远远超出了人的想象。设想某个有意志、理性的主体能够创造和管理它,难道不是太狂妄了吗?西塞罗的《论神性》中记载了一位伊壁鸠鲁派的辩驳:

> 不要听那些毫无根据的和虚构的教义;不存在柏拉图在《蒂迈欧篇》中所讲的那类宇宙的创作者和建造者的神,也不存在斯多亚哲学所谓的“天命”那样的预言大师……没有一个世界自身就是活生生的、有理智的、圆形的、闪闪发光的、旋转着的神。这些夸张的幻想都是只梦想而不推理的哲学家们的产物。你们的柏拉图通过什么样的心灵洞见发现了他认为神创造世界那样的宏伟建造工程?对于如此宏大的工程,该有怎样的建筑技艺、工具、杠杆、器械和工人?气、火、水和土怎么会自愿服从建筑师的愿望?①

伊壁鸠鲁派认为,相比之下,只有自然主义的宇宙起源论才是唯一合理的解释。无法计数的始基以成千上万种方式,经历了无穷无尽的时间直到今天,在频频的相互撞击和自身重量的驱动下,总是以数不胜数的方式运动着和相遇着,尝试过各种各样的结合,联结起来就产生了可以想象的任何事物。自然力量的伟大超出了我们的想象,所以,如果世界天体处于目前这样的配置安排,进入目前这样的运动,就像万物的总体在它的永恒创新的历程中当下所显示的,又有什么好奇怪的呢?② 此外,太阳与月亮的有序运动规律、月亮表面的形状、天体运行的规律、等等,也都不必诉诸神,而可以用自然的方式加以解释:

---

① 西塞罗:《论神性》第1卷,第18—23节。

② 参见卢克莱修:《万物本性论》第5卷,第185行以下。

太阳与月亮的回转可以由于天穹在某些确定的季节时刻弯斜而产生,也可以是由于相反气流的阻力,或是天体燃料在一定的时候的耗尽或缺乏,甚至也可能是因为这样的旋转运动在一开始就内在于星球之中,所以它们就只能作环形运动。所有这一切以及同类的解释,都与明白的现象没有冲突,只要一个人尽其所能关注在这些事情上与现象保持一致,不害怕那些奴性十足的所谓“占星家”的编排的诡谲之说所吓倒。

……再者,月亮表面的样子可以是由于它的各部分的变化而引起的,也可以是因为有什么东西挡住了它的某些部分,或是因为其他与现象不矛盾的方式所导致的。在所有关于天文的现象上,这一解释路线都不能放弃。因为如果一个人与明白的现象冲突,他就永远无法享有真正的心灵宁静无忧。

天体运行的规律性周期也可以按照我们日常经验中的类似情况来说明。不要用神的本性来解说这些事情。我们要让神保持在全然幸福的状态中,毫无操劳。如果这一点做不到,那么整个追寻天文原因的学问都是徒劳无益的事情了。那些不知道把握多种原因的人正是如此;他们之所以陷入混乱,就是因为他们只知道一种原因,并且抛弃了其他可以接受的原因,结果,他们就无法全面认识推理所必须依据的各种事实。①

卢克莱修对于太阳、月亮之“神性”进行了更为详细的消解。他从唯有特定的高级生物形体才能容纳灵魂的角度指出,天、地、日月等等无非是些土块、火焰之类的东西,根本无法接纳灵魂,就像“鱼儿不可能生活在田野中,血液不可能流动在木头里,树液不可能蕴藏在岩石中”一样。所以,这些东西不可能具有神圣的感受,因为它们甚至连活物都不是。② 把天体看做低于人体,在整个“天界”全面系统地解构神话和去魅,这实际上是希腊整个自然哲学的传统,阿那克萨戈拉的“太阳不过是一块石头”的说法曾经因为触犯了传统宗教而遭到雅典政治当局的惩罚,就是一个著名的例子。

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第96节以下。

② 参见卢克莱修:《万物本性论》第5卷,第126行以下。

霹雳雷电在古代被视为宙斯(朱庇特)惩罚恶人的工具,它强大的摧毁性力量和经常造成的灾难性后果尤其使人感到害怕,是宗教迷信得以长久维系的一个重要凭借。伊壁鸠鲁派对雷电的神圣性特别加以去魅消解,其方式是用日常可以观察和理解的自然关系将其庸常化解释。卢克莱修说:雷电产生于堆积在高空中厚厚的云层:

在这种情况下,一切都充满了火和风,因此到处是雷鸣和闪电……空空的云层中包藏有许多火种,而且它必定会从太阳光及其热量中吸收很多火种。所以,当大风正好把云朵集中在某处时,它就将压挤出许多热量的种子,并将它自己和那团火混合在一起。这时候,它已经变成了旋风,并进入云堆中那个狭窄的空间里飞快地打转,在火热的熔炉里打造锐利的雷电。风由于双重的原因而被点燃,一个是它自己的快速运转所产生的极大热量,一个是与火的接触。然后,当风的力量变得越来越猛烈,而且火的强劲冲力又钻进其中时,那成熟了的雷电在顷刻之间就猛然撕裂云层,迅猛的火焰喷涌而出,闪电的光芒也整个地笼罩了大地。接着一阵巨大的轰隆声随之而来,以至于头上的天空似乎突然间爆炸并猛烈地压倒在我们头上。①

伊壁鸠鲁派在对雷电等天象进行自然主义的解释中特别喜欢添加辛辣的讽刺,表现出了对于迷信的强烈厌恶情感。他们指出:对于雷电的宗教解释或目的论的解释只不过是人类的一厢情愿的异想天开,在许多方面与事实和日常经验格格不入,只会导向巨大的荒谬可笑的推论:

如果朱庇特和其他神灵能够用可怕的巨响摇撼闪闪发光的天宇,能随心所欲地投掷火焰,那么他们为什么不用雷电去轰击那些罪大恶极的狂妄之徒,让他们被烈焰穿透的胸膛喷出硫磺一般的火焰,以此来给人类一个严峻的教训?为什么那些在并无卑鄙罪恶心思无辜之人反而被烈焰所包围,突然卷入从天而降的火的旋涡中,被火焰无情地吞噬。

为什么神灵们以沙漠荒丘为打击目标而白白浪费自己的精力?或者

① 卢克莱修:《万物本性论》第6卷,第269—294行。

他们是想借此以锻炼自己的臂力和肌肉？为什么他们要使诸神之父的利箭在射向地面时锉钝？为什么朱庇特自己对此也听之由之，而不保留火力以备杀敌？当天空万里无云一片晴朗时，为什么主神从不向地面射击并激起轰轰雷鸣？难道他一定要等到乌云密布之际才亲临其中，以便能近距离地指挥开火？他又是出于何种意图去轰击大海，轰击波涛和海水以及那浮动着的大平原？①

在神“创造宇宙”问题上，伊壁鸠鲁派也极尽嘲讽地对柏拉图和斯多亚派进行批评。首先，柏拉图在《蒂迈欧篇》中向人们展示了一个不但有起源而且实际上是被造出来的世界，但是后来却又断言这个世界将永远存在。伊壁鸠鲁派指出，这违背了起码的自然科学常识，不懂得有开端的事物一定也会有终结。“什么东西能够构成整体却不会被分解？什么东西有开端却没有终结”？其次，更为尖锐的是，无论是柏拉图还是斯多亚哲学，都认为宇宙是神在时间中创造的，在某一个时刻被造出来的。那么，神为什么要在那个特定的时刻造世界，是一个神学家必须面对的严肃问题（对此奥古斯丁和路德等都曾经提出过自己的解释，大致是承认这是人所不能试图解释的神圣奥秘）。伊壁鸠鲁派尖锐地质问：

……为什么这些显然一直酣睡着的世界的创造者要突然苏醒过来？即使没有世界，时间必然也一直在流逝。我认为时间不是那些可以用构成年的日和夜来度量的时间段，这些时间段取决于世界的循环运动。但是一切永恒都有一种无限的时间，是不能用任何阶段性的部分来衡量的。把时间与空间作个类比，我们就能理解这一点。但我们不能设想曾有过一个完全没有时间的时候。

……为什么你们的“神意”在越过那段非凡的时间后，仍然静止不动？它害怕工作吗？但神是不会有恐怖的，因为所有自然因素，气、火、土、水，都服从神的意愿。还有，为什么神要在各种情况下用光线和天体

① 卢克莱修：《万物本性论》第6卷，第387—405行。

> 来装点宇宙,就像一位市政官?难道这样他自己就能居住在宇宙中了吗?如果是这样,那么我是否可以设想他以前一直生活在黑暗中,就像茅舍里的乞丐?或许我们应该设想他只是后来才对多样性产生了兴趣,因此才把天空和大地装点得如同它们现在呈现的那样?但神能从中得到什么快乐呢?如果这样做确实使他快乐,那么他为什么又要长期忽视这种快乐呢?或者说神这样做是为了人类的利益,因为你想要说,是神创造了所有这些事物?也许神是为了聪明人的利益才这样做的?如果是这样,那就没有必要为如此小的利益而耗费那么大的劳作了。也许神是为了蠢人的利益才会这样做的?但是,神为什么要为那些不配承受的人去为难自己?神这样做又有什么好处呢?①

综上所述,伊壁鸠鲁、卢克莱修在天象学上的理论工作可以视为一场浩大详尽的"去魅"运动。伊壁鸠鲁的能近取譬的方法论旨在论证天上与地上发生作用的是同一个原则,或者说,整个宇宙具有同一性。这与希腊的大序等级的天象学大不相同。研究自然哲学的,可以像伊壁鸠鲁以彻底的自然本身原貌看待自然,也可以把自然当做符号—语言,像毕达哥拉斯那样从自然现象中解读更为神秘的、深刻的意义,这也是柏拉图—亚里士多德—斯多亚—普罗提诺路线的哲学所信守的原则。在大序等级宇宙景观中,至高本体与宇宙魂之间,宇宙魂与此世界之间,有着完全不同的原则;高级领域中的原则决不能由低级领域中的原则所解释。这一路线的许多哲学都相信大序等级宇宙,相信天体的领域是完美有序目的论的领域。所以伊壁鸠鲁派的"天地一元论"的解释方法论与此完全不同,确实在古代世界掀起了一场巨人攻击诸神的理论运动。②

第四节　小结与比较

伊壁鸠鲁是自然哲学的最高形态原子论的最高代表。当然,德谟克里特

---

① 西塞罗:《论神性》第1卷,第9节。

② 参见D.克莱:《悖论及其遗留问题:伊壁鸠鲁哲学史三章》,第185页。

的原子论也已经相当成熟,是伊壁鸠鲁哲学的先驱。但是德谟克里特留存下来的材料太少,只有区区一些残篇。而伊壁鸠鲁及其学派所留存下来的材料相当系统和全面,让我们看到这一学说的整个面貌。况且,卢克莱修等人可能是掌握了德谟克里特的材料的,但是他们都毫不犹豫地站在伊壁鸠鲁哲学一方,并不感到伊壁鸠鲁的原子论只是德谟克里特原子论的简单延续而已,这应当是有其道理的。

伊壁鸠鲁的自然哲学清晰、透彻、严谨、严密、穷尽,似乎他自己已经掌握了全部"自然真理"的宏大体系精神,无怪乎在古代世界得到了许多人的信服。伊壁鸠鲁经常把自己与德尔菲的阿波罗相比,宣称自己已经具有最高的智慧(要知道古代大多数哲学家只敢宣称"爱智"),而且是皮索式的智慧(Pythian wisdom),我们知道这样的智慧是预言的智慧。尽管伊壁鸠鲁以反对占卜迷信著称,却情不自禁地宣称自己具有预言性的智慧。① 伊壁鸠鲁学派因为感到自己对于宇宙中万事万物的发生和发展的大势已经把握,知道成坏生灭的基本规律,知道万事万物的无穷组合和生成方式,所以敢于说自己的哲学对于世界的曾经是、现在是以及将来是什么有了深刻的把握,最终揭开了宇宙的奥秘。

伊壁鸠鲁的哲学明确的反对对象是柏拉图。伊壁鸠鲁早年曾经从学于柏拉图学派,所以他是了解柏拉图的。反过来,柏拉图也早就知道以德谟克里特为代表的原子论。伊壁鸠鲁选择原子论而不是其他早期自然哲学,说明他确实具有颇为高明的学术眼光。而且,与选择了其他本原的自然哲学如选择"火"为本原的斯多亚哲学相比,伊壁鸠鲁的原子论哲学推导出了许多不同的结果。

与伊壁鸠鲁相比,柏拉图一系的哲学的洞见主要是把握和强调目的因和形式因,但是相应地对质料因方面则显得不太重视。柏拉图说过,哲学中存在着诸神与巨人的战争,诸神就是他自己所代表的"灵性"高远的哲学,而"巨

---

① 参见瓦伦·詹姆斯:《伊壁鸠鲁和德谟克里特伦理学:对"心灵宁静无忧"的一个考古学》,第185页。

人"代表的就是物质力量——唯物主义。对于坚持"形式"为主的哲学家,原子论是不彻底的,因为他们应当从毫无任何性质的"质料"推演出形式,但是这几乎不可能。我们看到,伊壁鸠鲁的"原子"并非严格意义上的"质料",因为原子还是"形体",即使是最小形体,它们有组成单位——"最小者",它们具有形状、重量、大小等物理属性,这些是解释它们所构成的宏观事物的第二属性的基础。新柏拉图主义的普罗提诺认为这是不合理的,完全没有性质者就不是形体:

> 原子也不能担当质料的角色——它们根本就不存在;因为任何物体都是无限可分的,没有心灵和灵魂,就不可能解释有形物体的连续性和可变性,个体事物也不可能存在,而心灵和灵魂不可能是由原子构成的(不可能从原子生出另一种非原子的事物,因为没有谁能从不连续的质料造出任何事物),还有数不胜数的其他反对理由可以并且已经用来反驳这种假说;因此没有必要再花更多的时间来讨论这个问题了。①

可见,灵性的哲学当然不会轻易接受巨人的哲学的挑战。他们的一个重要理由就是:形式无法还原为质料。西塞罗在《论至善与至恶》中清醒地陈述了这一洞见,指出原子论的一个错误乃是认为如此完美的宇宙秩序仅仅通过原子的胡乱碰撞就会冒出来:"原子这样毫无秩序地闹腾不可能产生出我们所知道的这种世界的有序之美。"②我们看到,形式与质料的争论并未结束,在当代宗教和科学的争论中依然一再出现。

柏拉图一线的哲学抓住了形式的本体性。当然,他们也没有完全忽视质料因方面,比如柏拉图在《蒂迈欧篇》中对"几何体构成火"之类的讨论就很接近原子论的思路。但是总地来说,柏拉图的《蒂迈欧篇》是用目的因反对必然因或偶然因③,在柏拉图和亚里士多德乃至斯多亚哲学的自然哲学中,总是把

---

① 普罗提诺:《九章集》,2.4.7。

② 西塞罗:《论至善与至恶》第1卷,第6节。

③ 参见本书第二卷,第889页。当然,柏拉图也承认神也不能管住所有的事情,还有外来原因打乱神的计划,参见该书第892页。

目的理性放在首位,然后再讲必然性(偶然性)如何发挥作用的。[①] 柏拉图的《蒂迈欧篇》是柏拉图最后、最有影响的自然哲学著作,作为从学于柏拉图派的伊壁鸠鲁,必然知道这本书。伊壁鸠鲁为什么选择与此不同的自然哲学?《蒂迈欧篇》正是柏拉图为了大振神学而写作的,是哲学与宗教的公开结合(柏拉图在此书中首次提出了"工匠神"创造世界的观念)。而伊壁鸠鲁哲学的要旨恰恰在反对让神忙碌,反对神干预我们这个世界,反对空洞的理论和世俗之见对自然本身的添加。神是自足的,不卷入外在的工作,从而才不感到大喜大悲,所以才是幸福的。这是希腊人的一般观念,也是柏拉图、亚里士多德的信念。然而,伊壁鸠鲁认为一般人、甚至一般哲人都未能坚持它,唯有自己才首尾一贯地坚持这一观念,所以是"真正的虔敬"。他指责一般人以及柏拉图在主张诸神的自主的同时又主张神管理天上的秩序和人间的道德秩序,是自相矛盾的。减法治疗哲学的基本精神就是不要让神负担管理天体秩序的繁重工作,不愿承担责任,否则活得太累。所以,伊壁鸠鲁派坚决主张神没有创造世界,完全是质料的偶然碰撞就可以呈现世界秩序。卢克莱修说:

> 因为很显然,始基并没有什么超人的智慧能事先通过设计把各自的位置顺序安置妥帖,也不会达成一致意见以决定它们各自应当怎样运动。但是,由于它们为数众多,运动多样,在宇宙中遭到无穷的打击和碰撞,活动不息。这样,在试过了各式各样的运动与组合之后,它们最终形成了眼下这种排列方式,于是出现了这么一个森罗万象的世界,并使世界得以在漫长的岁月中保存下来。[②]

这种相信无限性的力量,即无限的时间中无穷原子的无穷运动的反复尝试的力量,而不是依靠想象某种有意识的神的出手相救,是伊壁鸠鲁派中的一个重要信念,在其他地方被一再提起。比如在西塞罗的笔下我们也读到一位伊壁鸠鲁派的论辩:

> 教导了我们其他学说的那个人[伊壁鸠鲁]教导我们:世界是自然的

---

① 参见本书第二卷,第 865 页。

② 卢克莱修:《万物本性论》第 1 卷,第 1021 行以下。

产物,它没有必要被制造出来,这一过程十分容易,你们以为没有神圣的技艺就无法办到的,自然正在办到,而且自然已经产生了无数世界了。只不过因为你们看不到自然是如何不用任何心灵就可以做到这一点的,你们无法反驳那个论证,于是便像悲剧家一样诉诸"天降神机"(deus ex machine)。你们只要想想无边无际的空间在任何方向都是无限的,你们就不会再需要这样一个神的工作了。心灵可以在思想时走得很远很广,但永远找不到它可以休息的地方。在这个长宽高均为无限的空间里游弋着无数原子的无限的力。尽管它们在真空中运动,但它们之间却有着内在联系,相互吸引使它们联结起来。由此创造出所有自然的形象和形式,而你们却认为只有某个神圣的工匠用他的铁砧和吼声才能创造出来!①

这种还原论的思路是极为彻底的。它一方面反对柏拉图路线的众多希腊哲学家对于宇宙的美好价值的投入,另外一方面也并不在"自然"中置入否定性的价值。这使得原子论与希腊化罗马时期的诺斯替派宗教的思想也不一样。诺斯替派认为真正的神超出这个世界,不关心这个物理宇宙,这个世界不是神创造的。在这一点上,与伊壁鸠鲁的思想接近。但是,诺斯替派却又相信我们这个世界是由某种次一级的神——其主要特征是主宰与权力——所创造的。所以,"宇宙"及其衍生词"宇宙的"、"属于宇宙的"等,在诺斯替语言中皆成为贬义词:

它们不只是意味着宇宙缺乏神圣的价值:它与"黑暗"、"死亡"、"无知"与"罪"等术语结合,显示自己具有与自己相反的品质。也就是说,与现代的情况不同,神从宇宙中退出,并不使后者成为一个中性的、纯粹的物理事实,与价值无关,而是使之成为一个分裂的能量,它自立于神的外面,这就暴露出了它脱离神的意向;而它的存在就是这种意向的具体化。因此,世界的黑暗不只是意味着它与神疏远,缺乏神的光明。②

在考察了原子论与目的论倾向的哲学的区别后,我们还要考虑这一问题:

① 西塞罗:《论神性》第1卷,第20节。

② 约纳斯:《诺斯替宗教》,第231页。

伊壁鸠鲁的原子论与德谟克里特的原子论有什么区别？他们的共同之处是反对目的论，反对神对世界的干预，反对灵魂不朽等传统宗教。但是他们也有以下重要不同。

第一，德谟克里特总体来说还是属于希腊哲学大传统的，即把理论看做远远高于实践。亚里士多德的"哲学起源于惊诧"完全适用于他，这从他的"发现一个新的因果联系比获得波斯国的王位还更令人开心"的夫子自道中可以鲜明地看到。而伊壁鸠鲁却是坚决的"实践高于理论"的主张者；治疗人类的"惊怕"而非纯粹知性的"惊诧"才是他的宗旨。第二，德谟克里特强调现象界和本质界的不同：真实的原子世界与虚幻的现象世界；伊壁鸠鲁却认为二者是同性质的：无论原子世界还是宏观世界都是真实的。现象界也是 Being，而原子也是物体——只不过是小物体。原子坚固而无生无灭，组合物体有生有灭——但是这和"虚幻"还是有根本的不同的。一般来说，所谓"原子论"意味着认为唯有原子才是真实的，剥去始基的一切感性元素，只剩下几何元素，然后用与现象界不同的原则解释现象。所以有的学者认为，德谟克里特容易导向怀疑论，至少他对感性认识是公开否认的。但是，伊壁鸠鲁是非常肯定生活的，这在伊壁鸠鲁对于感性的强肯定的认识论中就可以体现出来。我们在奥依诺安达的第欧根尼铭文中可以看到他站在伊壁鸠鲁一方批评德谟克里特的本体论：

> 甚至德谟克里特也以与他自己不相称的方式弄错了，当他说在所有存在的事物中原子才是唯一真正的存在，而其他的东西都是依据我们的习惯而存在。德谟克里特啊，按照你的说法，那我们甚至就不可能生活，更不用说发现真理，因为我们将不能保护我们免于火灾，或者杀戮或者其他力量。①

鉴于这样的对立，人们甚至可以问这样的问题：为什么伊壁鸠鲁要采纳原子论？瓦伦在其著作中对此的最后的解释是：伊壁鸠鲁需要德谟克里特原子论中的反目的论、反末世论和非物质性的灵魂，反对干预性的神。但是伊壁鸠

---

① 奥依诺安达的《第欧根尼铭文》，残篇 7。

鲁反对其他追随德谟克里特的人把道德视为完全是虚构约定的,他坚持一种自然的生活目标。所以,伊壁鸠鲁拒绝其他德谟克里特学生的"善恶皆无所谓"之道德和形而上学立场。这也是伊壁鸠鲁和其他许多哲学家冲突纷争的原因之所在。①

生活哲学上的区分必然带来他们本体论上的区分。对于经验生活的肯定必然使得伊壁鸠鲁尽量肯定宏观世界。他的可能做法就是抹杀原子与原子组成物之间的质的差别:反正都是物体,只不过是大体积的物体与小体积的物体的区别而已。杨适先生特别看重这一点,所以他认为伊壁鸠鲁的基本本体论原则不是"原子与虚空",而是"物体与虚空",其中,物体又分为大的(日常物体)和小的(原子)。② 我们认为杨适先生的看法是敏锐的,抓住了伊壁鸠鲁思想中的一个重要倾向。不过,当然这也不能绝对化,因为伊壁鸠鲁自己似乎也没有想清楚这里的事情。一方面他无疑希望肯定我们的感性世界,反对"理论哲学"对其的贬低,反对代表了希腊哲学破坏日常生活的怀疑论心态,积极"拯救现象",回到实在的生活中。然而另一方面,为了动摇人们对于日常名利的过分执著,对于自我的过于看重,伊壁鸠鲁选择原子论显然又是为了提醒大众:根本性的存在(本质)是原子;原子的组合物(包括人及其灵魂,也包括政治共同体)只是第二性的、派生的存在(现象)。原子永恒、坚实、没有生灭;"组合物"暂时、脆弱、变化无常。如此一来,原子的世界与宏观的世界的本体差距和价值差异就不可小视了。卢克莱修所表达的伊壁鸠鲁派伦理理想中就显示出哲学的高级视野与日常生活的滚滚红尘之间的巨大的距离意识:

> 当狂风在大海上卷起波涛,你从岸上看着别人在苦苦挣扎,会感到快乐。倒不是因为别人的遭难是件令人愉悦之事,而是你为自己免于灾难而感到庆幸。同样,当看到平原上军队展开阵仗、残酷厮杀时,你也会感到快乐,这是因为战争的危险与你无关。然而,没有什么事情比这更快乐

---

① 参见瓦伦·詹姆斯:《伊壁鸠鲁和德谟克里特伦理学:对"心灵宁静无忧"的一个考古学》,第200页。

② 参见杨适:《伊壁鸠鲁》,第65、140—141页。

了:你站在宁静、崇高的圣地之上,由于智慧的教导而感到强壮,俯瞰下面众生误入迷途、四处奔波、拼命寻找一条人生之路——他们勾心斗角,为占上风而争斗,日日夜夜辛辛苦苦地想要攀上财富的顶峰,想要掌握权势。哦,可怜的人心,盲目的理智!你们在黑暗的生活中,在深重的苦难和危险中度过了短短的一生,却不明白自然的要求只是:去除身体的痛苦,让心灵远离牵挂和恐惧,享受愉快的心情。①

① 卢克莱修:《万物本性论》第2卷,第1—19行。

第四章

治疗、伦理与政治

伊壁鸠鲁哲学中的“伦理学”部分属于广义的人学或实践学，实践目的本来是整个伊壁鸠鲁哲学的核心，所以伊壁鸠鲁的伦理学包含的内容远比今天理解的“伦理学”要广泛得多，我们不妨把它分为“治疗学”、“伦理学”和“政治学”三个方面。当然，伊壁鸠鲁本人是合在一起讲的，不过我们可以区分出来，因为它们尽管有关联，但是在侧重点和立场上还是存在着相当大的差异。

第一节　治疗哲学

在漫长的哲学史中，有许多哲学家的伦理学其实严格说来并不属于“伦理学”，而是“治疗哲学”。二者的区别是：伦理学是关于道德的，也就是关于人与人之间的利益的共识性解决的；治疗哲学则是关于单个主体自己的人生追求的。二者之间当然会有各种交叉之处，但是在根本取向上或旨趣上是不同的。我们这里的讨论之所以从伊壁鸠鲁的治疗学讲起，是因为伊壁鸠鲁人生哲学的真正中心在此，而不在伦理学。他关心的主要是个人自己的幸福。伊壁鸠鲁的“致梅瑙凯的信”是其“伦理思想”（广义的）的概要。这是构思得十分完整、典雅、美丽、高贵的一篇书信，颇类似赫拉克利特的“永恒活火”的庄严宣言。在这封信的一开头伊壁鸠鲁就开宗明义地指出：无论青年人还是老年人，都应当学习哲学。对于老年人，可以通过经历的美好事情而变得年

轻;对于青年人,则可以由于不再对未来惧怕而变得成熟。我们要关注的是在一切实践中追求幸福。如果我们获得了它,我们就有了一切;如果幸福尚未实现,我们要尽一切努力去获得它。①

伊壁鸠鲁派也一直是把伊壁鸠鲁的哲学看做是开启了个人的幸福之路。罗马时期的伊壁鸠鲁派说:"这实在是一条通向幸福的高贵之路——公开的,简单的,直接的!显然,人所能拥有的最大的善莫过于当身心享有最大快乐的同时能完全摆脱随之而来的痛苦与忧愁。请注意,这一理论包含每一种可能提高生活质量的途径,每一种有助于获得我们所讨论的大善的方式。"②

幸福与哲学分不开,这在其他哲学也许不成问题;但是对于伊壁鸠鲁哲学,本来应当是一个问题,因为人们往往会认为伊壁鸠鲁这样的还原论的伦理思想会主张还原到感性常识和日常生活,从而不需要哲学理论来帮助生活。

这样的看法并不准确。首先,像伊壁鸠鲁这一类感性的、快乐论的学说必然是作为某种"反应性的"、"反击性"的学说才会出现。因为否则的话,伊壁鸠鲁的主张是朴素的真理,清楚明白,没有必要构成一种哲学。事实上,我们也论证过,伊壁鸠鲁哲学是一种减法治疗的哲学,是集中精力治疗理性的、思辨的哲学(所谓"加法治疗哲学")对日常生活的打压。③ 其次,同样作为减法治疗哲学,伊壁鸠鲁这种减法治疗哲学还有其独特性,它并非一般启蒙主义对快乐的解放以反对理性的压抑,也不是尼采式的权力意志的张扬。尼采那种"治疗"思想在古代也有其代表,如智术师和昔勒尼学派,鼓吹人的欲望应当不受理性的压抑而充分满足享受。但是,伊壁鸠鲁不是这样的学派——毋宁说是对此的批评!(正因为此,尼采对伊壁鸠鲁终究感到不满)他有完全不同的关切。他所识别为人生的最大疾病的,不是欲望被理性压抑和扭曲,而是人的不安全感、对死亡的害怕及其错误逃避。与此相关,对于快乐的热切追求,恰恰可能标识着这种错误逃避和曲直掩盖的病兆。当然,人们也许看不到或

---

① 参见第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第122节。

② 西塞罗:《论至善与至恶》第1卷,第18节。

③ 有关治疗型哲学中的减法治疗和加法治疗,可以参见包利民:《西方哲学中的治疗型智慧》,《中国社会科学》1997年第2期。

者否认自己有这样的害怕,但是伊壁鸠鲁派哲学体现了一种深度心理分析的力量,它指出我们对于自己内心的害怕可能根本就没有意识到。卢克莱修的长诗中对此有生动深刻的描写:

> 生命只是黑暗中的漫长挣扎!就像小孩子们在漆黑的夜晚中对所有的东西都害怕得发抖一样,我们有时在光天化日之下也会害怕某些东西,那些东西实际上并不比孩子们在黑夜里所害怕的以为即将发生的东西更可怕。因此,要驱散这种心头的恐怖和阴暗心情,就不能靠太阳的光芒或白日的明亮,而要靠自然的本来面貌和规律。①

卢克莱修还说,人们对于地狱的恐惧从最深处威胁着人们的生活,使整个人生的一切方面都被死亡的黑森森的颜色所污染,使人无法享受到任何纯净而明朗的欢乐。尽管许多人平常不承认自己害怕的是死亡,"有人宣称疾病更可怕,有人说自己已经知道灵魂的本性是血液甚或空气",从而不需要伊壁鸠鲁派的教导;但是卢克莱修说这些人在内心深处并没有真正扫除对死亡的恐惧,当人们遇到非常时期的考验时就会暴露出来:

> 下面所说的将向你表明,这些人的言论与其说是建立在事实的基础上,不如说是吹牛浮夸图虚名。就是这些人,一旦被驱逐出国,从人们的视野里被远远赶走,背负着耻辱的指控,遭受种种苦难,却还活着。这帮可怜的家伙无论到了哪里,首先做的事就是祭祀祖先;他们宰杀黑牛,将祭物献给死去的鬼魂;他们在艰难困苦的日子里尤其一心热切地崇拜迷信。所以,在危险和困境中最容易考察一个人,在逆境中最容易分辨出一个人的本来面目。因为只有在那个时候,从他们的内心才会吐出真心话。面具被撕去,而留下的是真相。②

哲学的问题反映了时代的问题。伊壁鸠鲁创立哲学时,整个希腊文明衰败下降,人们没有踏实感。在卢克莱修所处的罗马共和末期的时代里,共和政治也面临内战和独裁的威胁,古典政治共同体的认同在许多人那里已经丧失。

① 卢克莱修:《万物本性论》第2卷,第53—61行。

② 卢克莱修:《万物本性论》第3卷,第45—58行。

战乱、灾难、瘟疫摧毁了古典的政治秩序。大序失去之后欲望奔突放肆。古典哲学的威望动摇,自然理性的力量下降,各种迷信纷纷兴起填入。而迷信宗教作为治疗办法,确实会带来更多的问题。卢克莱修作为罗马人,在提到希腊史诗中的故事时依然十分沉痛:

> 正是迷信才经常带来罪恶和亵渎神灵的行为。在奥里斯(Aulis),我们的道口女神的圣坛就被伊菲娅纳撒(Iphianassa)的鲜血所污染①,她被公推的军队首领所杀害。当那系着她少女头发的圈带垂落到双颊之上,当她看到自己的父亲悲哀地站在圣坛之前,两边的副手暗藏利刃,还有那泪光闪闪地看着她的人们时,她吓得不敢作声,跌跪在地。唉,可怜的女孩!即使她乃是国王的第一个女儿,此时也不能救她一命。她浑身战栗,被众人用手抬起,送向圣坛。这里并没有奏起庄严而神圣的礼仪中的嘹亮的颂婚之歌,这里是一个正当婚嫁之龄的贞洁少女落入了不洁净的手中,悲惨地被自己的父亲亲手杀害。她父亲这样做据说是想为他的舰队祈求平安顺利。这就是迷信助长罪恶行为的最有力证据!②

所以,即使作为减法治疗学,伊壁鸠鲁也有自己的特点。他指出一个人如果在死亡恐惧下追求各种躲避方式,被各种观念所撕裂,那就不可能获得心灵宁静的幸福:“城邦被派系割据不可能繁荣,房子被纷争四起的主人占据不可能牢固,更不要说自我分裂、充满内在困扰的心灵,怎么可能品尝纯粹而自由的快乐;总是被相互冲突、彼此不一的意见和欲望支配的人不可能知道安宁和平静是什么。若说生活的快乐因身体上的严重疾病而减少,何况心灵上的疾病呢,岂不更要减损生活的快乐!然而奢侈而幻想的欲望,对财富、名誉、权力以及淫乐的欲望,只能是心理上的疾病。”③

伊壁鸠鲁的治疗学于是可以视为是企图提供新的、更加有效地消除不安

---

① 大道路口女神(Our Lady of the Crossway)就是猎神阿特米斯(Artemis),在罗马神系中也被称为狄安纳(Diana)。准备远航攻打特洛伊的阿伽门农(Agamemnon)舰队集结在奥里斯,被风暴阻挡无法出动。祭司说阿伽门农冒犯了阿特米斯,必须把自己的女儿伊菲娅纳撒作为牺牲祭献给她。伊菲娅纳撒受到哄骗,以为要出席自己的婚礼,走向了祭坛。

② 卢克莱修:《万物本性论》第1卷,第80—101行。

③ 西塞罗:《论至善与至恶》第1卷,第18节。

全感的药方。其核心是:最大的疾病恰恰来自过去的错误治疗法,也就是宗教和哲学。宗教与哲学认为人的精神疾病在于沉陷于肉体层面,不知道此上还有更为高级的价值,所以,治疗的方式就是添加文化的观念诱导人们脱离低层次的生活领域。但是伊壁鸠鲁认为,身体方面的疾病原本不严重,相反,哲学和宗教所添加上来的文化观念才是人类重大精神疾病的真正原因。因此,人类真正需要的是某种减法治疗。这样的治疗的药方又可以分为几种。所谓"伊壁鸠鲁四大要点"即"40条基本要道"最前面的4条,概括了这种治疗方法的基本要旨,被罗马的伊壁鸠鲁派哲学家菲洛德姆斯称为"四重疗法":

第一,死亡不可怕。在伊壁鸠鲁派看来,对于死亡的恐惧是人的最大的不安全感。对此的治疗之法就是自然哲学的还原论和逻辑:人所恐惧的必须是能被感受到的东西,人的感性仅仅存在于人活着的时候。死意味着原子组合体的分解,从而感性丧失,也就不会感知任何事情。所以,无论怎么看,死亡都"与我们无关"。伊壁鸠鲁是这么说的:

> 对于彻底地、真正地理解了生命的结束并不是什么坏事的人,在他活着的时候也不惧怕。那些说自己之所以害怕死亡,不是因为其到来会使人伤心、而是在想到其将要到来时感到伤心的人,是十分愚蠢的。所有实际来临后不会使人烦恼的事情,在人们的事前展望中引起的悲伤也都是空洞不实的。所以,所有坏事中最大的那个——死亡——与我们毫不相干,因为当我们活着的时候,死亡还没有来临;当死亡来临的时候,我们已经不在了。所以死亡既与活着的人无关,又与死去的人无关;因为对于生者,死还不存在;至于死者,他们本身已经不存在了。①

卢克莱修对此的评说更加富有诗人的豪迈:

> 死亡对我们不算什么,与我们毫无关系,既然心灵的本性就是有死的。并且,我们并不能真正体验到过去的岁月中的苦难,当时,迦太基人从四面八方蜂拥过来厮杀,全世界都为战争的恐怖喧嚣所震撼,在高高的天穹底下发抖战栗。人们迷惘不安,不知道谁将获得至高的权力,来统治

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第125节。

> 人类与整个陆地及海洋。与此类似的，当我们不再存在时，当使我们成为一体的身体和灵魂的结合已经分裂解散时，就根本没有什么事情能发生在我们身上，因为我们已经不在人世了；也根本没有什么东西能重新唤起我们的感觉，即使是大地和海洋搅混在一起，海洋与天空融合为一团。①

哲学作为冲击边界的思考，一直会面对“死亡”这一人的最终限度。伊壁鸠鲁派更加认为怕死是人的问题之根源。或许不少人认为自己并没有对死亡如此焦虑，但是哲学家指出，所谓死亡其实意味着意义的完全消解。日常生活因为可以通过种种方式提供“意义”，包括沉沦，包括献身共和城邦事业，包括虔诚信守国家宗教的礼仪，这些方式无不掩盖着人的有限性的根本根源。当这种种方式动摇的时候，比如在希腊化罗马时期，人就可能直接暴露在死亡——无意义的威胁之下。正如尼布尔所深刻分析的那样，人的有限性和超越性的矛盾，使人会产生本体焦虑，并且会寻找错误的躲避方式。所以，地狱并不可怕，可怕的是人间地狱——错误的观念：

> 传说中存在于地狱深处的任何东西，实际上都存在于我们这个人世间上。“那里”并没有一位寓言中所说的悲惨的但达罗斯（Tantalus），在对那高悬于他头顶上空的巨石的恐惧中全身僵冷、麻木发抖。② 真实的情况乃是，在我们的这个人世间，一种对鬼神毫无理由的恐惧正深深地压迫着有死的人类，每个人都害怕那有可能降临在他头上的厄运。
>
> ……
>
> 在人世间中，我们也可以看到“西西弗斯”（Sisiphus）③，他急切地向人们寻求权柄和残忍的刀斧，但总是失败退回，灰心沮丧。因为他所寻求的权力乃是一个空虚之物，是永远不能得到的，并且，在追逐权力的过程中总是要忍受痛苦艰辛，这正好比一个人费尽力气地将石头推上山顶，石

---

① 卢克莱修：《万物本性论》第3卷，第830—842行。

② 荷马说但达罗斯所受到的惩罚是站在水中，水面到达他的下巴，但是他一低头喝水，水就退去。不过卢克莱修采取的是希腊抒情诗人和悲剧诗人喜欢讲的但达罗斯受罚的故事。

③ 西西弗斯受到的惩罚是在地狱中把巨石推上山顶；然后，巨石立即会滚下山，于是他再周而复始地推。

头立即又从山顶滚下来,迅猛地一直滚落在开阔的平地上一样。

……

地狱恶犬克尔比鲁斯(Cerberus)和复仇女神,还有那隐匿的光芒以及塔塔罗斯(Tartarus)从喉咙里吐出的可怕火焰——所有这些都不存在,也根本不可能存在。但在这个人世间里,存在着由于犯罪而对所要受的惩罚的恐惧。罪行有多么深重,恐惧也就有多么沉重;还有为罪行所付出的赎罪代价——监狱,从可怕的"恶名之石"被抛下、鞭笞、死刑的执行者、处以极刑的地牢密室、淋沥青、烙铁片、用火炬烧身等等。而且即使没有这些东西,良心也还感觉有罪,由此而感到极度的恐惧,用针刺刺自己,用鞭子抽自己,看不到何处才是悲惨境地的终点,看不到何时才是深重惩罚的尽头,并且害怕这些苦难在死后还将变得更为深重。愚蠢之人的生命最终变成了一个人间地狱。①

卢克莱修对于地狱神话的"新解释"把各种可怕的惩罚解释为人自己的贪婪和罪行带来的心灵痛苦。所以,伊壁鸠鲁不同意一般常人所采取的追求名利的避死方式,因为它们必然会伤害他人和自己,而且不能真正奏效。伊壁鸠鲁相信最有效的方式是从根本上去掉死亡的"可怕性":人只要调换本位,从原子的聚散的角度思考自己和万物,接受自己的有限性,就不会害怕死亡。此外,重要的是要缓减宗教对死亡的可怕性的额外加强。

第二,神不管我们。以上关于死亡的论述,表面上似乎与神没有关系;但是在伊壁鸠鲁的学说中,对于死亡的害怕与宗教有密切关系。没有宗教信仰的人也不会过分地害怕死亡。宗教在几个方面产生或至少加强了对死亡的害怕:首先是灵魂不朽论,这使得人们认为"死后"也还会感受到死亡的痛苦;其次是地狱与死后惩罚论,于是死亡就不是简单的原子消散和无感觉,而是各种极为痛苦的感觉!柏拉图就多次强调地狱惩罚论对恶人的必要,在《法律篇》中他规定道:"对于那些敢在任何时候对父母或长辈动粗违法者,那些既不害怕头顶神明愤怒也不害怕死后的地狱报应,而是鄙视这些普遍流传的警世之

① 卢克莱修:《万物本性论》第3卷,第978行以下。

言（他认为他知道他其实根本不知道的事）并因此犯法的人，对他们需要某种最严厉的威慑。死刑对他们并不是最严厉（最终的）的惩罚，而地狱中对这些罪行的惩罚，虽然比死刑更为严厉，且被描述为真实的，但仍然不能成功地阻遏这样的灵魂，否则就不会有虐待母亲殴打长辈之类的事情发生了。因此，有必要尽可能地让这些人活着时候受到的惩罚不亚于死后在地狱所受的惩罚。"①

柏拉图好几篇对话录的结尾都有一个"末世论故事"，栩栩如生地描述了死后的惩罚，说明他是当真相信死后的神圣惩罚的——至少他认为大众应当相信不正义者最终将受到神圣报应。《高尔吉亚篇》中的末世神话非常简单直接：邪恶的灵魂将在塔塔罗斯（受到报复和惩罚的监狱）受罚。柏拉图本来希望惩罚是治疗罪犯的手段，所以不主张严惩。但是，柏拉图也提到，那些罪大恶极、病入膏肓、无法治疗的人，将永远受到最为可怕的处罚，这至少有警示其他灵魂的好处。《斐多篇》中把死后面临审判的灵魂分为三类：第一类是那些过着普通生活的灵魂，他们要为其犯下的罪行受到惩罚（包括在世时受到惩罚的罪行），然后被赦免了；第二类是那些犯下了严重罪行而不可救药的灵魂，他们注定要被掷下塔塔罗斯深渊，永世不能翻身；第三类灵魂虽然也犯下重罪，但其恶性要小，因为他们是在一时冲动之下犯罪随后却忏悔了，这些灵魂只要取得受害者的宽恕就可以从塔塔罗斯出来，不再受苦②。

在《理想国》的结尾，柏拉图讲了一个神话故事，说有一个名叫"厄洛斯"的人灵魂出游"看到"了死后的众鬼魂在另一个世界的经历。灵魂的法官们坐在"天地之间"判决每一个人，正义的人便吩咐他从右边升天，不正义的人便命令他从左边下地。而地狱中的鬼魂遭受了极为痛苦的长期惩罚：

> 简而言之，厄洛斯告诉人们说，一个人生前对别人做过的坏事，死后每一件都要受十倍报应。也就是说每百年受罚一次，人以一百年算做一世，因此受到的惩罚就十倍于罪恶。举例说，假定一个人曾造成过许多人

① 柏拉图：《法律篇》，880e—881a。

② 参见柏拉图：《斐多篇》，113d—114c。

的死亡,或曾在战争中投敌,致使别人成了战俘奴隶,或参与过什么别的罪恶勾当,他必须为每一件罪恶受十倍的苦难作为报应。同样,如果一个人做过好事,为了公正、虔诚,他也会得到十倍的报酬。厄洛斯还讲到了出生不久就死了的或只活了很短时间就死了的婴儿,但这些不值得我再复述。厄洛斯还描述了崇拜神灵孝敬父母的人受到的报酬更大,亵渎神灵忤逆父母谋害人命的人受到的惩罚也更大。例如他告诉人们说,他亲目所睹,有人问"阿尔蒂阿依俄斯大王在哪里?"这个阿尔蒂阿依俄斯刚好是此前整整一千年的潘菲里亚某一城邦的暴君。据传说,他曾杀死自己年老的父亲和自己的哥哥,还做过许多别的邪恶的事情。因此回答这一问话的人说:"他没来这里,大概也不会来这里了。"因为下述这件事的确是我们所曾遇到过的可怕事情之一。当我们走到洞口即将出洞,受苦也已到头时,突然看见了他,还有其他一些人。他们差不多大部分是暴君,虽然有少数属于私人生活上犯了大罪的。当他们这种人想到自己终于将通过洞口而出时,洞口是不会接受的。凡罪不容赦的或者还没有受够惩罚的人要想出洞,洞口就会发出吼声。有一些样子凶猛的人守在洞旁,他们能听懂吼声。于是他们把有些人捉起来带走。而像阿尔蒂阿依俄斯那样的一些人,他们则把他们捆住手脚头颈,丢在地上,剥他们的皮,在路边上拖,用荆条抽打。同时把这些人为什么受这种折磨的缘由,以及还要被抛入塔塔罗斯地牢的事告知不时从旁边走过的人们。①

尽管伊壁鸠鲁会认为罪人应当受到惩罚,但是伊壁鸠鲁感到宗教在此的介入是得不偿失的。"神圣惩罚"让人一直生活在恐怖中,小心翼翼,不敢轻松放心,不知道自己有没有尽到对于神的职责,不知道神是否会不满和发怒。自然现象虽然可怖,但是不如"心灵"的发怒可怖、阴险、残酷,歹毒。因此,伊壁鸠鲁的治疗之法不是无神论,而是通过"逻辑"和语言学(反对"空洞的语词")指出神的不可怕:神的概念是"幸福圆满",这就等于不操心人的道德善恶。我们在思考神的本性的时候一定要坚持与这一信念的逻辑自洽:

① 柏拉图:《理想国》,614B—616A。

> 要用你的一切力量维护神的永恒幸福的观念。神是确实存在的,因为这一知识是清楚明白的。但是,它们不是大众所认为的那样,因为大众不知道在这件事上首尾一贯地坚持自己的看法。不虔敬的人不是否认大众关于神的看法的人,而是信奉大众关于神的看法的人。因为那些看法不是真实概念,只是错误的假设,比如他们认为神会给恶人带来最大的恶,会给好人带来最大的好处,因为神垂青自己的同类,喜欢与自己近似的人;而排斥和自己不一样的人,视其为异己。①

这一观点一直被伊壁鸠鲁派所坚持。正因为此,伊壁鸠鲁派认为神必须是居住在“世界之间”,而不是居中在“世界当中”,因为他不想为人间事务烦恼,影响自己的快乐,从而丧失了神的根本特性——幸福:

> 神圣的存在是一个快乐的存在者,而你们却让他卷入各种烦恼。如果神和宇宙是同一的,那么在存在方式上,还有比以不可思议的速度不断绕着世界之轴旋转更缺乏安宁的方式吗?这样的神根本不可能有任何快乐。又假定神居住在宇宙之中并作为宇宙的统治者和管理者;主宰着星辰的轨道、季节的变化,以及各种自然事物的变迁,俯视大地和海洋,保护人类的生命和财产,那么他必然置身于各种各样劳心和劳力的事务之中。而我们已经将快乐的生活定义为心灵的安宁和远离所有烦恼。②

第三,身体的痛苦不会剧烈。即使偶然有剧烈的身体痛苦,也不会持久。这一条不难理解(虽然不一定为所有人的经验所证实)。不过,它也存在某些问题:一方面伊壁鸠鲁认为痛苦主要来自心灵(来自宗教和哲学妄念等等);另一方面,伊壁鸠鲁派又坚持痛苦来自身体。也许,这是伊壁鸠鲁要坚持以感性为标准的原则;也许,伊壁鸠鲁认为虽然一切都可以还原到身体,但这并不意味着身体的痛苦和快乐就是最大的。“源于 x”并不等于“x 最高”。说到底,伊壁鸠鲁认为最高的苦与乐在于心灵,这一点,在下面这段材料中表达得十分透彻:

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第 10 卷,第 123 节。

② 西塞罗:《论神性》第 1 卷,第 20 节。

> 人们在心理上有宜人的快乐经历,也有恼人的痛苦经历,我们认为这两者都是出自并基于身体上的感受。我们还主张这并不妨碍心理上的快乐和痛苦比身体上的快乐痛苦深刻得多;因为身体只能感受当下向它显现出来的东西,而心灵还能认知过去和将来的事物。身体的痛苦当然同样令人痛苦,但若是相信今后某种巨大的恶将临到我们身上,并且要长期间忍受,那就会大大增加我们的痛苦感。快乐也同样如此,快乐若不伴随对恶的忧虑,就是更大的快乐。因而我们清楚地看到,心理上的苦乐比同样程度的身体上的苦乐更能影响我们的幸福。①

第四,欲望分类和计算。伊壁鸠鲁把“好”(善)与“坏”(恶)定义为快乐与痛苦,这显然是为了在生活目的上有可靠的直觉依据(准则),而不能依靠复杂精妙的推理:一切推理总是可能出错,一定要落实到我们的感受上。这种态度是要求人们直观事实本身,不要被空洞的意见所困扰。伊壁鸠鲁派以快乐和痛苦为善恶的本质内容,曾经被许多人视为放纵欲望。但是伊壁鸠鲁恰恰提出了一个欲望分类理论,其主旨正是遏制不必要的欲望:

> 困扰人的生活的最大因素是对善恶的无知;关于善的错误观念常常使我们失去最大的快乐,使我们受最残酷的心灵之苦的煎熬。因此我们需要智慧的帮助,消除我们的畏惧和肉欲,剔除我们的谬误和偏见,作我们永远正确的向导,引导我们获得快乐……伊壁鸠鲁对欲望作了区分,没有比他的这一理论更有用、更有益于人的福祉了。第一类欲望既是自然的,也是必需的,第二类是自然但不是必需的,第三类则既不是自然的,也不是必需的。分类原则是:必需的欲望不需要什么力气或代价就可以满足;符合本性的欲望需要一定努力,但也很容易满足,因为自然自己的财富非常丰富,很容易获得,但在数量上也是有限的;至于想象出来的欲望则是无边无界,无穷无尽的。②

很显然,这一分类是用来消除无限度的欲望的。它其实与伊壁鸠鲁本体

---

① 西塞罗:《论至善与至恶》第1卷,第17节。

② 西塞罗:《论至善与至恶》第1卷,第13节。

论中的“存在分类”有异曲同工之处：当我们明白客观的存在的各种种类和本体性的存在与派生性的存在之后，就不会过于执著派生性的存在了。同样，如果我们认识到最根本的欲望和派生的欲望的区别，明白快乐中有许多是“不自然的”、“不必要的”即非自然的人为观念所造成的，我们就不会忙于派生性的欲望，放弃多种多样的复杂精致享乐和大量财富的苦苦追求，而满足于自然的快乐：

> 正是因为快乐是首要的好和天生的好，我们不选择所有的快乐，反而放弃许许多多的快乐，如果这些快乐会带来更多的痛苦的话。而且，我们认为有许多痛苦比快乐要好，尤其是当这些痛苦持续了长时间后带来更大快乐的时候。所有的快乐从本性上讲都是人的内在的好，但是并不是都值得选择。就像所有的痛苦都是坏的，但并不都是应当规避的。主要是要互相比较和权衡，看它们是否带来便利，由此决定它们的取舍。有的时候我们把好当做坏，有的时候又把坏当成好。①

这种思想中有一种比较、计算或者理性权衡的思维。当然，在比较当中伊壁鸠鲁不能说有“假的快乐”，因为这会与他的“感受到的都是真的”之经验论相冲突。换句话说，他不能用柏拉图的加法治疗策略。但是他能说有的快乐是“没有必要的”或“带来痛苦的快乐”的。实际上，自然使得必需的欲望很容易满足，而不是无穷无尽的；相反，难以满足的欲望都是不自然的。② 平面的明智计算与垂直计算不同。作为感性快乐的计算理论的理性，伊壁鸠鲁的欲望分类理论是在告诉我们不必追求过分的快乐，才能得到最大化的快乐，其基本要旨是让人认识到自然的欲望容易满足，而且不会带来痛苦。另外，退回到简单的快乐和痛苦感觉，不是主张无知无觉的状态，而恰恰是让人珍惜直接感性的当下所得，而不是一门心思在无限的量的积攒上。

> 在那些自然的欲望中，有的是即使满足不了也不会导致痛苦的。尽管这种欲望的对象被人热切地追求，也不过是由虚幻的意见所产生的。

① 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第10卷，第129节。

② 参见纽斯邦：《治疗欲望》，第112页注12。

如果它们很难消除掉,这不是因为它们自身的本性,而是因为人类的空洞意见。①

以上我们讨论了伊壁鸠鲁对人类的各种病征的诊断和治疗。可以看到,这一理论是相当深刻和富于启发的。不过,这当中还有几个理论问题值得进一步的讨论。第一个理论问题是伊壁鸠鲁认为人类的一切病症都出于一个原因,即对于死亡的恐惧,至于纵欲、逐利和追求名声等等,都只是躲避这一恐惧的方式;或者,伊壁鸠鲁认为人类的疾病有多种原因,而且这些原因——怕死、逐利、纵欲和追求名声——都是并列的?我们看到,希腊哲学家大多批判欲望,但是伊壁鸠鲁的特色是经常把对于欲望的批判放在躲避死亡、寻求安全感当中来理解,这更显出伊壁鸠鲁不同常人的见识。也就是说,伊壁鸠鲁究竟是主张"一因说"还是"多因说",在这个问题上很难说能得出确定的结论。至少我们看到,伊壁鸠鲁和伊壁鸠鲁派的不少论述表明他们是主张一因论的:

对物利的贪婪和对出人头地的盲目渴望驱使可怜的人们践踏法律的限制,夜以继日地阴谋勾结犯罪,辛苦钻营,企图爬上权力的顶峰。这些生命中的病态也全然是被对死亡的恐惧所推动的,因为常人一般觉得丧失名誉和贫穷匮乏与生命之甜蜜与安定感相去最远,好像已经来到死亡门前了。人们被虚假的恐惧所追赶,企图从死亡之门前远远逃开,躲得越远越好,于是他们通过血腥屠杀同胞来贪婪地聚敛财富,谋杀不断;他们对着同胞的惨死残忍地放声大笑,他们憎恨并害怕亲友对自己的热情款待……还有些人为了追求立碑塑像和芳名永传而送了命。②

第二个理论问题是关于伊壁鸠鲁的积极目标的——什么是伊壁鸠鲁派所追求的幸福或快乐?我们看到,伊壁鸠鲁的"欲望分类"学说使得他的"快乐主义"从某个角度看,应当更恰当地被称为"反快乐主义"!也就是说他似乎不仅不主张追求快乐,反而主张为了心灵宁静而避开追求快乐。根据瓦伦的提示,人们应该注意到"心灵宁静"这一终极伦理目标是德谟克里特首先提出

① 伊璧鸠鲁:《基本要道》,29。

② 卢克莱修:《万物本性论》第3卷,第59行以下。

来的，这开创了一个传统，此后为不少哲学家所继承。① 伊壁鸠鲁讲的快乐是所谓静态的快乐（*katastematic*）。用他自己举的例子说，解渴的快乐是动态的（*kinetic*）、积极的快乐，因为这是通过做某事而获得的，那么不渴的快乐就是静止的快乐，它来自于痛苦和烦忧的消除：

> 所以，只有当我们在没有快乐就会感到痛苦的时候，快乐才对我们有益处。当我们不再痛苦时，我们也就不再需要快乐了。
>
> 一种痛苦消除之后，即使没有某种具体的快乐随之而来，人也会感到非常高兴，这就表明没有痛苦就是最大的快乐。②

早在罗马共和时期，西塞罗就已经攻击伊壁鸠鲁学派没有严格区分追求快乐与追求心灵宁静。这一争论持续到今天，学者们总是困扰于一个问题：伊壁鸠鲁到底是在主张追求快乐，还是主张追求平静。这不仅是一个理论问题，而且涉及伊壁鸠鲁究竟是否过于悲观、消极和"无能"的评价问题。进一步，因为"平静"与怀疑论的目标是一致的，所以这同时也是在问：伊壁鸠鲁与怀疑论究竟有没有本质上的区别。③ 伊壁鸠鲁自己是意识到人们会把他的快乐主义说成是积极的享乐的，并且知道这成为其他人对其学派的误解批评和恶意攻击的一个原因，所以他强调说：

> 当我们说快乐是目的的时候，我们说的不是那些花费无度或沉溺于感官享乐的人的快乐。那些对我们的看法无知、反对或恶意歪曲的人就是这么认为的。我们讲的是身体的无痛苦和灵魂的无烦恼。快乐并不是无止境的宴饮狂欢，也不是享用美色，也不是大鱼大肉什么的或美味佳肴带来的享乐生活，而是运用清醒的理性研究和发现所有选择和规避的原因，把导致灵魂最大恐惧的观念驱赶出去。④

---

① 参见瓦伦·詹姆斯：《伊壁鸠鲁和德谟克里特伦理学：对"心灵宁静无忧"的一个考古学》，第33页。

② 伊璧鸠鲁：《基本要道》，27。

③ 参见瓦伦·詹姆斯：《伊壁鸠鲁和德谟克里特伦理学：对"心灵宁静无忧"的一个考古学》，第3页。

④ 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第10卷，第131—132节。

但是,反对积极快乐是否意味着虚无主义、不敢和不能享受真正的生活快乐?换句话说,伊壁鸠鲁的“快乐主义”真的名副其实吗?我们看到,伊壁鸠鲁的快乐主义确实不是在主张纵欲和智术师的欲望—权力扩张,但是又并不是虚无主义,而是承认应当享受生活的美好方面。希腊悲剧一直提示人们,希腊人当中对人生的绝对悲观看法其实是十分普遍的:人生在世,根本就无法达到幸福自足。尼采早在《悲剧的起源》中就专门论述过希腊人的悲观看法之深沉。但是伊壁鸠鲁却告诉人可以幸福,而且当下就可以,只要明白什么是幸福。幸福就是按照自然去生活。只要是自然的,就是容易满足的:“一切自然的,都是容易获得的;一切难以获得的,都是空虚无价值的(不自然的)。”①叔本华也注意到欲望对于人的力量,但是他却从欲望的难以满足中得出了人生必然痛苦的结论。伊壁鸠鲁并没有那么悲观,他知道那些对生活悲观的人,但是他拒不认可这些人的人生态度:“至于那些说最好不要出世到人间的人,那就更差劲了。这些人有诗云:一旦出生了,就尽快进入冥府之门。”伊壁鸠鲁辛辣地讥讽说:“如果说这话的人当真相信这一看法,他为什么不立即结束生命?因为如果他一定要这么做,他立马就可以办到。如果他只是说说而已,那么他就蠢了,因为人们不再会相信他。”伊壁鸠鲁认为如此悲悲戚戚的人生观是错误的。尽管人生困难,但是我们还是可以、也应当努力去把握自己的命运:“要记住:未来既不是完全在我们的掌握之中,也不是完全不受我们的把握。因此我们既不要绝对地相信未来一定会如此发生,也不要丧失希望,认为它一定不会如此发生。”②由此可见,伊壁鸠鲁“快乐主义”的宗旨之一可以说是在破除希腊的一个长久精神——悲剧意识,只要明白按自然的要求就能获得幸福。对此,卢克莱修的描述是有名的:

> 要满足我们的身体性存在其实只需要很少的一些东西,只需要那些能够驱除痛苦、带来欢乐的东西就够了。自然并不无止境地渴求更快乐的东西。如果没有金童雕像环绕华府,手举彩灯照亮绮筵;如果客厅里没

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第130节。

② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第133—134节。

有金银器皿闪闪发光；如果横梁上没有镀金的天花板回荡优美的竖琴声；我们照样可以三五成群来到柔软的草地上舒舒服服地躺下，草地就在小溪旁，高大树枝叶掩映其上。这样，无需支付多大代价就能在此欢乐地呼吸新鲜空气，放松自己，尤其是惠风和煦，更逢良辰，萋萋芳草中繁花如星。你裹着紫袍躺在缀满锦缎的床上，与睡在穷人的破毯子里相比，并不能更快地赶走身上的热病。[①]

现代是一个积极行动的时代。现代学者中有不少人感到卢克莱修所描述的这种"田园"式的"幸福"还是过于消极，贬低了积极行动的人生快乐，反映的是下降时代的普遍无力感。我们感到这样的看法值得商榷。实践的问题可以分为两个维度上的事情：害怕与快乐。其中，前者高于后者。明白这一点的伊壁鸠鲁其实对人性和人生具有更为深刻的理解。伊壁鸠鲁的伦理学主要宗旨是"解除惧怕"，也就是解除痛苦。如果像罗素和尼采那样把这样的思想看做是颓废时代的无能哲学，就有失公正了。其实，任何"积极上升"时代都有无穷问题。而且越是复杂的时代，问题越大，因为高级时代必然借助"拉动内需"来维系其动态均衡，这必然会带来质朴时代所没有的种种问题，对此，不需要多少深刻思考就能够看到。许多人之所以还不感到自己需要这种"免除痛苦烦忧"的快乐，是因为他甚至还不知道自己在内心深处受制于种种痛苦烦忧。伊壁鸠鲁认为，当人们放弃对量的追求时，就会细细体会一饮一饭的快乐。日常宴饮和排场中满足他人的眼睛的成分大，自己细心体会感受的成分小。伊壁鸠鲁的哲学实际上是在号召人反身体会自己，珍惜自身的每一点运行，不要追求此外的复杂化。快乐很容易得到，只要肯定自己身体当下的功能运行中的快乐。"自然的财富是有限度的和容易获得的，虚幻的意见所看重的财富却永无止境，永远无法把握。"（《基本要道》15）所以，心灵宁静从某种意义上说也是"积极的"幸福，是活力得到解放从而喷发的欢呼雀跃，而决不是陷入死寂。[②] 获得这种幸福的人就是获得了伊壁鸠鲁的近乎宗教的终极目

① 卢克莱修：《万物本性论》第 2 卷，第 20—36 行。

② 参见纽斯邦：《治疗欲望》，第 110 页。

的—在人当中像神一样地活着:

> 你认为谁能比这样的人更好呢?——这个人关于神有虔敬的观念,对于死毫不惧怕,他仔细思考过自然的目的,知道“好”的生活很容易获得;他知道坏事不会持续很久,强度也不会很大;他嘲笑被人们视为万物的主宰的东西——所谓命运……你以及你的同道要日日夜夜思索这些道理以及相似的道理,这样,无论你是在醒着的时候还是在睡着的时候,就都不会感到烦恼,而是像神一样生活在人当中。因为一个生活在不朽的福祉中的人已经不再像有死的生物了。①

所以,伊壁鸠鲁哲学决非有的人所认为的那样是在主张回到动物状态。动物虽然不会有精神上的苦恼,但是对于身体的疾苦只能被动地忍受;而伊壁鸠鲁认为可以用哲学来治疗,用灵魂的快乐来抵抗身体的痛苦。他在遗嘱中的话说明他本人在一生中认真践行了这一哲学,而且确有回报:“我病得很久了,痛苦难当。但是我通过我们在一起讨论时产生的心灵快乐来抵抗这一切。”这正是在强调人(通过理性的力量)能够把握自己的命运。“回忆”是人才具有的精神活动。对于美好的过去行为的回忆,伊壁鸠鲁派视为是巨大的快乐之源:

> 正如我们因分有美好之物而欣喜,同样我们也因回忆它们而快乐。愚拙之人因回忆先前的恶行而备受折磨;智慧之人则因满怀感激地回忆过去的恩福而获得更多的快乐。我们有能力把我们的不幸永久地抹去,也有能力积攒关于我们的成就的快乐记忆。当我们把心灵的视线紧紧凝聚在过去的事件上时,它们若是恶的,就必然产生忧愁,若是善的,就必然产生快乐。②

最后,在伊壁鸠鲁的自然哲学与其治疗学的关系上,还有一些理论问题。比如,原子论这样的本体论是否能够帮助伊壁鸠鲁的“减法治疗学”?从前面的论述看,伊壁鸠鲁确实依靠原子论帮助论证了他的伦理目的。常识是现象

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第135节。

② 西塞罗:《论至善与至恶》第1卷,第17节。

的领域，日常生活中的人过分看重和执著它。原子论哲学揭示出这不是永恒坚固的——虽然也不是“虚幻”的——领域；真正的本体是非感性的原子和虚空。这一揭示带来的震撼从卢克莱修惊呼为“大自然的奥秘之门打开了”中就可以看出。真正理解和信仰了原子论哲学的人懂得了人是不自足的，只不过是原子的暂时聚合，于是就会消除人的自高自大。我们从卢克莱修总结的原子论体系中的存在层次可以看到：在他看来，任何能说出名称的东西，要么是物体和虚空的特性，要么就是二者的偶性。而奴役、贫穷、富裕、自由、战争与和谐之类的东西，因为它们的出现与消失不影响事物本质，所以仅仅是偶性而已。[①] 故而，人们不应当沉迷于时间—历史中的政治行动和荣誉追求中。那些事情说到底都是偶性的、并非第一性的存在的东西。被荷马歌颂了多少年的史诗故事，其实都不具有独立存在的本体论地位：

> 当人们说到曾经发生过的海伦被劫、特洛伊被毁等事情时，我们必须注意：他们并不能迫使我们承认这些事情是独立的自身存在。因为这些事情是隶属于那个时代的人们的偶性（偶然事件），而那些人已经被一去不复返的岁月卷走。一切发生过的事件都可以被称为世界的偶性或它们具体发生的那个地区的偶性。再者，事物若是没有其质料，若没有存在和活动发生的空间，那也就不会有为海伦的美貌而燃烧起来的爱的烈焰，这一欲火在弗里吉亚的亚历山大[②]胸膛里越烧越旺，最终点燃了野蛮的战争；也不会有特洛伊人没有注意的木马，深夜里木马中突然跳出的希腊勇士们将柏帕伽（Pergama）投入一片火海之中。这样，你就会明白：一切发生的事件都与物体和虚空不同，不能独自存在。恰当的方式是把它们称做物体的偶性和空间的偶性，因为它们各自发生在一定的空间之中。[③]

在某种意义上，伊壁鸠鲁对于时间等等“偶性”存在的贬低所达到的效果与柏拉图使用的一系列其他哲学引导方式达到的是一样的，都是引导人们

---

① 参见卢克莱修：《万物本性论》第1卷，第49页以下。

② Phrygian Alexander，也就是帕里斯（Paris），特洛伊王子，据传由于他诱拐希腊斯巴达城邦的海伦而引发特洛伊战争。

③ 卢克莱修：《万物本性论》第1卷，第464—482行。

"走出洞穴"而不再贪恋个体和名利。不过我们可以进一步看到,不同的哲学在"哲学的安慰"中使用的是不同策略。柏拉图和斯多亚哲学所采纳的是某种以人为中心的、神本主义下的人本主义:人当中的神性更为实在,所以即使在洞穴之外也应当受到神圣保护。伊壁鸠鲁则相反,要求人完全放弃自我中心;而且伊壁鸠鲁并不以享受数学—理念之美为最大快乐。事实上,原子和虚空并没有什么美感或善感。毋宁说大虚空或存在的巨大深渊是可怕的。卢克莱修认为,宇宙大爆炸、瘟疫等等,都是公共大序无法遮掩的自然界可怕的一面。那么,与柏拉图类型的加法治疗哲学相比,相信原子论的人岂不是感到更加痛苦,或者反过来说,感到痛苦的人还会相信原子论吗?在此,正确的心态和勇敢美德是关键的。伊壁鸠鲁或者卢克莱修认为人明白了本位不在自己,而在原子及其运动,就能对世界和个人的生灭采取十分豁达而乐观的态度。卢克莱修说:"万物的总体亘古常新,而有死的生物总是一个依靠着另一个存活。一些物种在发展壮大,另一些则在衰减退步;在短短的时间里,世代已经更迭,就像赛跑者一样,向下传递着生命火炬的接力棒。"[①]即使这样的世界是没有意义的,原子论派也不打算启用宗教和加法哲学加以掩盖。强悍与勇敢,直面而不回避,也是伊壁鸠鲁派的一个必要素质。

由此我们可以看出,在原子论与治疗学的关系中存在着一个更深的矛盾:治疗是依靠放弃自我、融入无区别的原子大雨之中,还是依靠自我主体性的挺立克服万物?在伊壁鸠鲁哲学中,骄傲与谦卑同在。而这与伊壁鸠鲁的"本体元素—构造产物"三项类比有关:

原子——个人——政治共同体

A　　　B　　　C

也就是说:原子构成了个人,个人构成了共同体。赫拉克利特的著名的"神——人——猴子"的三项比喻,与此有某种异曲同工之处。[②] 即我们可以通过 A 与 B 的关系理解 B 与 C 的关系。当伊壁鸠鲁强调 A 与 B 的关系时,他

① 卢克莱修:《万物本性论》第 2 卷,第 75—79 行。

② 赫拉克利特残篇 D82,D83,D79。参见北京大学外国哲学史教研室编译:《西方哲学原著选读》,第 25 页。

论证原子是本位,而个人只是第二性的构造,是无法自足的,其标志——感受性——也不重要,因为原子就没有感受和感觉。但是当他论及B与C的关系时,则又会强调个人为本位、自足,作为其标志的感受性就极为重要,是社会、法律等等的出发点。承认快乐的意义同时就意味着承认个体,关心个体的幸福,而不是社会与他人。政治共同体则是构造的、第二性的、不自足的。

在原子论与伦理学的关系上,还有其他的问题。比如在现象界与本体界之间是否存在着某种根本性的断裂,从而使得本体论无法直接用到伦理学上来?原子世界与现象世界其实相当不同。比如原子世界中,原子以同等速度直线运动,但是现象世界中各种物体的运动速度都是不一样的。再如,原子是不可再分的,但是宏观世界中再小的东西也都可以分下去。更重要的是,原子世界是无感受的,而伊壁鸠鲁对现象世界生活中最重要的东西(the finibus of the Good and the Evil)的强调恰恰是主观感受性——快乐与痛苦。现象界是关于我们的最终最高幸福的地方,道德是感受性的,而“根本性的存在”原子并没有感受,没有第二属性,也就没有“幸福”可言,它在价值上是中立的。至于原子组成的物体的出现或者“次级存在”的出现,似乎也不是具有价值(善、好)的事情,因为它们总要消灭的。但是,另一方面,伊壁鸠鲁的原子论本体论并没有导致对“我们这个世界”的彻底否定。学者们一般认为德谟克里特的原子论能够得出否定感性世界的实在性的结论,而伊壁鸠鲁却反对德谟克里特,坚持我们生活于其中的宏观世界是实际存在的。德谟克里特的原子论把感觉说成了某种副现象,而伊壁鸠鲁认为感觉是原子流(影像流)的真实属性。[①] 对于伊壁鸠鲁来说,“存在”的标准是具有发挥原因作用和受到作用的力量,而宏观客体显然能够发挥原因性的力量,也能被作用。不仅如此,有的学者认为,在自由问题上,伊壁鸠鲁不仅认为宏观物体具有与原子层次相同的本体论地位,而且可以反过来对原子层次发生因果性影响。如果说感觉意味着被动过程,意味着原子层次的因果优先性,那么,人作为能够对自己的行为

---

① 参见瓦伦·詹姆斯:《伊壁鸠鲁和德谟克里特伦理学:对“心灵宁静无忧”的一个考古学》,第195页。

负责任的人,就打破了这一被动性,就使自己不至于被原子过程所决定。这一看法在目前发掘出的伊壁鸠鲁《论自然》残篇中能够找到旁证。①

历来有人试图找到伊壁鸠鲁原子论与伦理学的关系。学术界对于伊壁鸠鲁是否使用过这种原子—个人类比,是有争议的。有的学者说:原子象征个人,象征着陌生个人在陌生世上求平安。在此,伊壁鸠鲁几乎用原子比喻个人。坚固性与"偏斜"运动象征着个体的自足与自由。黑格尔和青年马克思等认为原子就是对个人的比喻,尤其是比喻其自由。虽然伊壁鸠鲁自己没有说,但是可以从其哲学中推论出来。原子与个人的共同点是:孤立、不可分、不可还原、原初、多而非一;但是也不是独立存在的,总是要存在于结合体中。环境是外在的而非内在的。原子在下降中的偏斜、相遇和结合是偶然的、随缘的。这一偏斜说可以破除决定论或普遍的"重量"规定对人一生的运动轨迹的决定。

如果我们比较一下伊壁鸠鲁的敌手柏拉图,问题会变得更加清楚。柏拉图在《理想国》第2卷中也提出过一个灵魂与国家的类比。但是,柏拉图的比喻旨在说明个人和国家一样,都是复杂的、多中之一的,其中每一方都蕴含着对方,而不是自足的。但是伊壁鸠鲁的类比所强调的却相反,是个人与原子一样,都是"实心"的、坚固的、"自足"的、分立的。

第二节　目的论的伦理学

如果说伊壁鸠鲁在治疗哲学中提出了反传统的"减法治疗哲学"的话,那么他在伦理学上也系统地提出了反传统的还原论的目的论伦理学。伦理学一般可以走道义论或者目的论两条路线,前者直接在道德当中坚持道德,后者则把道德还原为服务于非道德的生活目的。古希腊的伦理实践主要属于神圣

① 参见瓦伦·詹姆斯:《伊壁鸠鲁和德谟克里特伦理学:对"心灵宁静无忧"的一个考古学》,第196页。

(宗教)道义论和德性(完满)目的论。柏拉图、亚里士多德和斯多亚哲学都在理论上阐发了这一类路线。他们所面临的敌人大多是从个人利益的角度出发根本反对道德的智术师(参见柏拉图的《理想国》第1卷和第2卷中所描述的塞拉西马柯和《高尔吉亚篇》中描述的卡利克勒斯的观点)。伊壁鸠鲁既不是道德本位主义者,也不是反道德的智术师,他的伦理学真正形成了第三条路线。他确实用个人对快乐痛苦的感受作为"最高好"(善)的标准,从而用目的论反对道义论,也反对德性(完满)目的论;但是他论证从这样的目的论出发,可以得出坚实的道德动机而非道德虚无主义。

目的论的话语方式是终极目的("Telos")。这就是当时伦理学的主旨:追问什么是"最好"——也就是"幸福"。它是由生活的最终标准所决定的。伊壁鸠鲁的标准是感性第一,在实践论中也就是感受(感情)第一,于是他必然会认为快乐就是最高的"好":

> 我们所探讨的问题是,什么是最后、终极的善,所有的哲学家都认为它必须具有这样一种本性,即它是所有其他事物的目的,其他事物则是它的手段,同时它自己不是其他事物的手段。伊壁鸠鲁认为这就是快乐。于是他就把快乐视为大善(Chief Good),把痛苦视为大恶(Chief Evil)。他的证明如下:每个生命物,一旦出生,就寻求快乐,并把快乐中的喜悦当做大善,同时把痛苦作为大恶,尽可能远而避之。只要生命物保持正常状态,就在大自然公正而可靠的裁决激励下趋乐避苦。①

实践论不妨与认识论加以类比;在认识论中,感觉本身没有对错可言,错误在于我们的判断的添加。在伦理实践中也是如此:"善恶的目的也就是快乐和痛苦本身无可指责,人们之所以犯错误是因为不知道什么事物产生快乐,什么事物产生痛苦。"②在这一问题上,最能够体现不同的伦理学的对立。西方伦理学的道义论和目的论对立在希腊化罗马的两大哲学流派那里已经鲜明地出现。简单地说,伊壁鸠鲁属于后果论的目的论,即快乐是终极目的;而道

---

① 西塞罗:《论至善与至恶》第1卷,第9节。

② 西塞罗:《论至善与至恶》第1卷,第17节。

德的价值则是派生性的,仅仅在于为前道德的快乐服务。斯多亚哲学属于道义论,即道德是终极目的,而快乐并没有价值,至少没有很大的价值。①

伊壁鸠鲁认为斯多亚哲学的看法扭曲了基本的人性,违反我们的直觉。人性的自然反应当然是追求快乐、躲避痛苦的,也就是视前者为好,视后者为恶的。所以伊壁鸠鲁派甚至拒不承认有必要通过"理性论证"来证明快乐是人所求的,痛苦是人所恶的。既然这些是感觉所能感知的是完全自明的,就像火是热的,雪是白的,蜜是甜的,也就根本不需要理性的推论来证明,只要注意到它们就足够了。柏拉图也感到快乐的力量。"对于大多数人来说,情欲的必然性比几何学的必然有更大的强制力与说服力。"②然而柏拉图和斯多亚派哲学却通过论证而最终得出:人应当追求正义、好,但是不追求快乐。伊壁鸠鲁则强调道德不是自为的目的,它只是追求快乐的手段。快乐作为第一性的东西,反而是在论证其他实践行为的合法性时所必须诉诸的终极标准(从而也就不能被其他事物所"证明")。

伊壁鸠鲁主张快乐论伦理学,他很明白自己在理论上属于后果论的,即第一性的东西是前道德的快乐、痛苦感受;道德必然是第二性的,是服务于趋乐避苦的。许多同情伊壁鸠鲁学派的大众不懂这一点,以为这样的伦理学可能主张的是"一切行善好事都是快乐的",道德行善也是一种快乐。道德好人谁不感到"助人为乐"?大众于是甚至感到这样的伦理学比"冷酷无情地遵守道德命令"的斯多亚道义论更人道。然而,对于这样的想法,伊壁鸠鲁派是不会领情的,它会说大众错误地理解了"快乐主义伦理学"的本质。伊壁鸠鲁"快乐主义伦理学"的思路的本质是说:快乐与道德是两回事,其中有一个必然是最终目的,另一个是手段。快乐主义伦理学就是断定快乐是目的,道德仅仅是手段,因为道德不是快乐的。道德为了获得自己所不具有的价值,只有依靠服务于有价值的东西——快乐。奥依诺安达的第欧根尼知道人们对这一理论问题可能会糊涂,所以仔细解释道:

---

① 严格的道义论甚至不应当用"目的"来规定道德。但是斯多亚哲学是一种混合了古典德性完满目的论的道义论,这使得它的理论充满了混乱。

② 柏拉图:《理想国》,458D。

> 如果在我们和这些人[指斯多亚派]之间讨论的问题涉及追问“幸福的手段是什么”，而且他们要说是“德性”，这确实是真理，除了同意他们，没有别的话说了，也没有更多的麻烦了。但是正如我说的，问题不是“幸福的手段是什么”，而是“幸福是什么”和“我们的本性追求的最终目的是什么”。我现在而且总是大声地对所有的希腊人和外邦人叫道：快乐是最好的生活的目的，而美德决不是目的，而是达到目的的手段，这被那些人不恰当地弄混淆了（他们把手段变成了目的）。
>
> 那么，现在让我们声明这是正确的，并让我们从这里开始。
>
> 那么，假如有人问“这些德性有益于谁”，尽管这是一个幼稚的问题，很明显，答案是“人”。德性当然没有为那些飞鸟谋益处，使它们飞得更好一些，或者也没为其他的动物谋益处；德性不可能脱离造就了它们并与它们同在的本性（指人的本性）；而正是因为这个本性的缘故，德性才能存在和起作用。①

西塞罗敏感地看到这一关键区别。他说道：许多人以为伊壁鸠鲁宣称正当行为和道德价值是“内在或本身就是令人愉悦的，也就是说能产生快乐的”，从而感到伊壁鸠鲁伦理学也有道理。但是这是彻底的误解：“这些尊敬的人没有意识到，如果真是这样，那就会颠覆伊壁鸠鲁的整个理论。如果我们承认善是自发的、内在固有的快乐，就算不包括身体上的感受，美德也会成为因其本身而追求的对象，知识也是如此；而这正是伊壁鸠鲁绝不允许的。”②当代著名伦理学者罗尔斯说过，伦理学主要是根据两大概念——正义与善——孰先孰后而划分成不同的学派的：“伦理学的两个主要概念是正当和善。我相信，一个有道德价值的人的概念是从它们派生的。这样，一种伦理学理论的结构就大致是由它怎样定义和联系这两个基本概念来决定的。”③正义优先则为道义论，善优先则为目的论。伊壁鸠鲁显然坚持“善”（好）优先，所以他的伦理学是快乐主义的目的论。他明白而且系统地论证了前道德的快乐和痛苦

① 奥依诺安达的《第欧根尼铭文》，残篇 30。

② 西塞罗：《论至善与至恶》第 1 卷，第 7 节。

③ 罗尔斯：《正义论》，第 21 页。

决定了人为何欲求、为何躲避的动机,是一般行为的源泉。当伊壁鸠鲁派在与斯多亚派论战时,这一点尤其得到了强调:"某种行为之所以正当、值得赞美,只是因为它是获得快乐生活的一种手段。至于那本身不是别的事物的手段,却以别的事物为手段的东西,就是希腊语里所说的'Telos',即最高的,终极的或最后的善。因而我们必须承认最大的善就是快乐地生活……你的学派不厌其烦地叙述美德的超越之美,但它们若不能产生快乐,谁会相信它们是可赞美的,或者值得欲求的?"①

在这样的大目的论视野下,伊壁鸠鲁系统地把希腊的四大德性智慧、自制、勇气、正义——也是斯多亚奉为"自身具有最高价值"的道德——还原为快乐的工具:

首先,智慧。之所以智慧重要,并非因为其自身的缘故。伊壁鸠鲁派反对任何"为知识本身而追求知识"的希腊哲学普遍信念,坚持说智慧之所以为我们所欲求,是因为它带给我们快乐;愚蠢之所以为我们所躲避,是因为它带给我们有害的结果。无知和错谬导致整个生活的混乱,唯有智慧才能"使我们免受欲望的攻击,恐惧的威胁,教导我们坦然忍受命运的侮辱,指示我们通向宁静、和平的道路。"②伊壁鸠鲁反对追求过多的理论和技艺。当然,伊壁鸠鲁并不反对所有技艺,他对于维持生活的技艺还是同意的。他反对的是超出日常生活的、追求不自然的目的的技艺。

其次,自制。这与智慧的情况十分接近。"我们宣告节制是我们所欲求的,但不是因为它本身的缘故,而是因为它使思想宁静,使心灵保持和谐安宁。正是节制告诫我们要让理性来决定我们应当欲求什么,应当躲避什么。"而理性的力量不够,所以,培养自制的品德能够让人遵从理性的判断。"那些决心享受自己的快乐并避免一切由此产生痛苦的人,那些保留自己的判断能力,避免被快乐引诱到他们认为错误的岔道上的人,虽然放弃了某些快乐,却能收获最大的快乐。同样,他们也常常自愿承担痛苦,以避免招致更大的痛苦。这清

① 西塞罗:《论至善与至恶》第1卷,第12节。

② 西塞罗:《论至善与至恶》第1卷,第14节。

楚地表明我们要避免放纵不是因为放纵本身的缘故，我们应追求节制也不是因为它放弃快乐，而是因为它追求更大的快乐。”①

再次，勇气。伊壁鸠鲁派指出：“从事劳作，经受痛苦，其本身并没有吸引人之处，忍耐、勤劳、警觉这些美德本身也如此，就是备受赞美的坚忍不拔，甚至勇敢本身也不能吸引人；我们致力于这些美德乃是为了生活中没有忧虑、没有恐惧，尽可能免受身体和心灵的痛苦。”②对于伊壁鸠鲁派，勇敢特别有意义，这不是出于共和主义政治的通常原因，相反，伊壁鸠鲁派不看重共和主义政治德性比如爱国战争中的英勇。伊壁鸠鲁派认为对于死亡的害怕是每个人内心深处的疾病：“对死亡的恐惧是对生活的安宁甚至常规的巨大破坏，向痛苦低头，卑躬屈膝地忍受它，这是多么可怜的事；这样的软弱使许多人背叛自己的父母或朋友，有些还背叛自己的祖国，更有许多人完全自我毁灭。”③卢克莱修也赞扬过伊壁鸠鲁派推重的勇敢，这是伊壁鸠鲁那样的勇气，也就是面对迷信压力而无所畏惧地加以反抗的真正大勇：

> 当人类在宗教迷信的重压下可怜巴巴地跪拜于地时，当“她”[迷信]从天空探出头来面目狰狞地俯视着人类时，一位希腊人首次勇敢地抬起凡人的(mortal)双眼直视她，起来抗拒她。无论是鬼神的威名还是电闪打击，或是天空中滚滚雷霆，都不能吓倒他。相反，这只不过更加激发了他灵魂中的热烈勇气。他渴望在所有人当中第一个砸开自然奥秘之门的门闩。他心灵的强大力量战胜了一切。④

能够理解自然哲学和经过了对身体痛苦的应对的训练的伊壁鸠鲁派，应当具有坚强、勇敢而高贵的灵魂，完全不受焦虑和忧愁所困扰：“在它看来，死是很轻松的事，人死了不过回到生之前的状态而已。如何面对痛苦要经过训练，巨大的痛苦最终导致死亡，小的痛苦时时可以得到缓解，而那些处于中间的痛苦由我们自己来控制，如果能承受，就忍受它们，如果不能，我们就可以平

---

① 西塞罗：《论至善与至恶》第1卷，第14节。

② 西塞罗：《论至善与至恶》第1卷，第14节。

③ 西塞罗：《论至善与至恶》第1卷，第15节。

④ 卢克莱修：《万物本性论》第1卷，第62—72行。

静地退出生命的戏院,因为这出戏已经不再使我们感到快乐。"①同样的意思在伊壁鸠鲁派的"贤人论"中表达得也十分清楚:

命运啊,我已经准备你的到来了,我也鼓起勇气抵抗你的所有各种秘密进攻了。我们不会当你的俘虏,也不会当其他环境压力的俘虏;当我们到了离别生活的时候,我们会看轻生命,看轻那些徒劳无益地想抓住它不放的人;我们将在离开生命的时候响亮地唱出宣布我们美好一生的凯旋之歌。②

这样的话令人想到斯多亚哲学所推崇的冷酷高尚之美德。但是,与斯多亚伦理学不同的是,伊壁鸠鲁派并不想由此得出德性自身具有高贵性的结论,而是得出了相反的结论:"这些想法表明胆怯、软弱被指责,勇敢、忍耐受赞美,不是因为它们本身,拒斥前者是因为它们产生痛苦,欲求后者是因为它们产生快乐。"③

最后,正义。伊壁鸠鲁认为正义之所以为我们所推崇,同样也不是因为它自身的缘故,而是因为能使得我们免除痛苦,心灵宁静。这种思想不禁使人想到柏拉图的《理想国》开头的昔法劳斯老人的话。因为正义主要涉及政治学,我们将在下一节展开讨论。

伊壁鸠鲁反对道德本位或道德实在论,但是我们不能因此误解他是道德上的虚无主义者。实际上他的思想毋宁说属于正面的建构主义的,而不是纯粹主观主义的、相对主义的、消解主义的。尽管斯多亚派坚持说后果论的伊壁鸠鲁是威胁道德的,因为它会消解道德德性本身的价值,但是伊壁鸠鲁派却认为自己的后果论的道德论证更加有力量:

所有这一切中的首要的和最大的"好"是明智。所以明智甚至比哲学还更为可贵。一切其他的德性都是从理智中派生出来的,它教导人们:如果不是过一个明智、美好和正义的生活,就无法过上愉快的生活;如果

---

① 西塞罗:《论至善与至恶》第1卷,第15节。

② 梵蒂冈馆藏《伊壁鸠鲁格言集》第47条。

③ 西塞罗:《论至善与至恶》第1卷,第15节。

不是过一个愉快的生活,也不可能过一个明智、美好和正义的生活。德性与快乐的生活一道生长,两者不可分离。①

一个有意思的现象是:走伊壁鸠鲁路线的后果论伦理学的辩护者大多会说自己这一派哲学中从大师到信徒,道德品格都很高尚,并非对手所误解或诬陷得那么鄙俗。事实上,许多现代霍布斯主义者在其学生的回忆中,也都赫然首先是德性贤人。"他过了一个充满德性、勇气、力量、爱、关怀乃至牺牲的生活,而且他是在经历了一系列惊人的不幸遭遇中这么做的。"②但是批驳方往往会说:我们不否认这一事实,但是贵方大师的高尚人格恰恰与其理论相矛盾,所以只能说明我方批评的正确。比如希腊化罗马时代的批评者大多承认伊壁鸠鲁本人以及伊壁鸠鲁派的友谊品格无可厚非,但是与其理论不符。其工具性友谊观理论是威胁友谊的。西塞罗就对一位伊壁鸠鲁派说:

问题不在于什么行为与你的个性一致,而在于什么行为与你的教义一致。你所主张的体系,你所学习并接受的原则,必然破坏友谊的根基,不管伊壁鸠鲁事实上怎样赞美友谊,把它高举到天上。"但是",你告诉我,"伊壁鸠鲁本人有很多朋友。"谁会否认伊壁鸠鲁是个好人,一个善良而谦卑的人?我们讨论的是他的思想,而不是他的品质。我们可不能像轻率的希腊人那样,对不同意见的人恣意攻击、侮辱,这是坚持错误意见的恶习。伊壁鸠鲁可能是一个善良而忠诚的朋友;但如果我的观点是对的(我不会武断),他不是一个非常敏锐的思想家。"但是他有很多学生。"是的,也许他能吸引许多学生,但数量的多少并不等于意义重大;因为与每一种艺术或学习领域,或者任何一门学科一样,在正当的行为本身中,至高的美德是极其稀罕的。我知道,伊壁鸠鲁本人确实是个好人,许多伊壁鸠鲁主义者都忠于朋友,以前如此,现在也如此,一生言行一致,光明磊落,一举一动无不出于尽职,而不是为了快乐。③

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第132节。

② 参见 Tyler Buerge,"Some Personal Memories", in *Rational Commitment and Social Justice: Essays for Gregory Kavka*, eds., Jules L.Coleman, C.W.Morris, Cambridge University Press, 1998, p.9。

③ 西塞罗:《论至善与至恶》第2卷,第25节。

功利主义的友谊观的倡导者在生活中却显得尊奉纯粹的友谊,这不是莫大的讽刺吗?相反,那些口头上唱高调的"理想主义者"的哲学家们却很难处处做到自己理论所要求的,结果徒然让人感到有伪君子之嫌疑。西塞罗对此的评价非常有意思,他说:"事实上,有些人的生活和行为恰恰驳斥了他们所宣称的原则。大多数人都是说得好听,做得不怎么样;而这些人(即伊壁鸠鲁派)在我看来恰恰相反,做得比他们说得要好。"①

第三节 还原论的政治思想

以上讨论自然引出了与后果论伦理学相关的另外一个问题:伊壁鸠鲁的目的论仅仅是作为解释论,即不变动现有的价值规范,只是更好地解释之;或者它也是一种规范论,是要求变更现有生活和道德规范的?我们的看法是它属于后者。因为伊壁鸠鲁会认为古典共和主义政治哲学的名誉追求和纯粹知识主义哲学的追求都是错误的,无法通过快乐论的目的论的检验,只会带来更大的痛苦,必须加以反对。人生如果要希望幸福,就要彻底改变追求的方向和方式。人生选择问题在希腊属于政治哲学问题,狭义的共和"政治"生活本身是一种重要的人生形式。那么,伊壁鸠鲁在政治哲学上的立场是怎样的呢?晚期希腊和罗马时期有两种政治学:其一是仍旧在老话语体系中,但开创了罗马共和传统,普卢塔克和西塞罗是其代表;另一个是全然不同的、反对积极政治参与的"政治哲学",伊壁鸠鲁和斯多亚哲学是其代表。它们导向的是近代的自由主义。下面我们将考察一下伊壁鸠鲁的这种"反共和主义的政治哲学"思想的几个方面。

一 大序的颠倒

因为伊壁鸠鲁的治疗学是从统辖他的所有有关"人学"考虑的,所以,他

① 西塞罗:《论至善与至恶》第2卷,第25节。

反政治的政治学也是为了指出：积极参政的“共和主义”古代传统其实是错误的躲避不安全感的方法；它不但不能达到目的，而且还带来更多的问题。追求名誉本身是很困难的一种人生目标，即使追求到后，也必然受到妒忌的打击。在此当中，人们已经相互残杀不断：

> 既然财富也好，高贵出身和王室荣耀也好，都无助于我们的身体，我们就应当进一步看到：它们也无助于我们的心灵。如果你碰巧看到你的军团在宽广的平原上集合进行作战演习。双方都有强大的后备部队和大批骑兵增援，他们全副武装，秩序井然，精神饱满。那么这一激动人心的景象会驱散你对于迷信的恐惧，并把怕死的焦虑从你心灵中赶走，使你如释重负，再无忧虑。但是，一旦你意识到你看到的一切只不过是滑稽可笑的模拟战斗，如果事实上人们的恐惧和慢性忧虑既不害怕铿锵作响的刀枪，也不害怕凶残的武器；如果这些忧虑大胆地与世上的帝王君主共处一室，毫不敬畏黄金的炫目光辉和君袍的深红色彩，那么，你为什么还要怀疑这一力量只属于理性？①

这里有几个要点值得注意。首先，伊壁鸠鲁派认为政治上的名利争夺来自不安全感，所以真正解决了这一点之后，政治弊病也就消除了，否则都是徒劳无益的。其次，这里体现了对古典价值大序的颠倒。由柏拉图所确立的古典价值大序肯定了人具有理性、激情（血性）和欲望，其中理性高于激情，激情高于欲望。激情经常可以辅助理性镇压天生趋于扩张的欲望。激情在社会形态上的代表就是政治。伊壁鸠鲁和卢克莱修既然把古典政治追求看成是“错误的、徒劳无益的遮蔽死亡威胁的方法”，就是在反对激情，主张欲望—快乐；或者说反对政治和权力意志，主张日常生活，主张唯有退回到个人的生活才能获得幸福；同时，这就是主张尽量不劳累——不行动的人生。这样的幸福人生集中反映在“神”观中。伊壁鸠鲁派在为自己的安静人生的神辩护时，指出斯多亚哲学的繁忙多动的神很难幸福：

> 我们可以正当地称我们所讲的这一神是幸福的，而你们的[斯多亚

① 卢克莱修：《万物本性论》第2卷，第37—55行。

哲学的]神劳累过度。因为如果世界本身就是神的话,那么像它那样整天围着一根轴飞速旋转,怎么能够宁静?或者,如果神是世界当中的某种事物,在世界中统治、控制、维系着天体的轨迹、季节的交替、万物的变化和规律性,监管大地海洋,保护人的幸福和生命,那他肯定劳累不堪。可是我们把幸福生活规定为是心灵的和平和摆脱所有的职责。①

在伊壁鸠鲁看来,只要依靠驱走恐惧和忧虑的理性力量,就能达到真正的安全,用不着选择投身政治行动的生活。显然,这就从根本上扭转或颠倒了古典积极行动的大序。不过,这并不意味着伊壁鸠鲁要完全与世隔绝,沉浸在个人隐修之中,彻底放弃对共同体的关切。现代学者克莱考证说,伊壁鸠鲁的哲学著作有一个特点,即它们大多按照雅典执政官的时间排列。这是因为伊壁鸠鲁要把自己的文字以权威的和不可更改的方式加以保存,就像雅典国家的法律法规一样。为此,他将这些著作保存了一份在国家 Metroon(官方档案馆)中。这一做法在哲学家中是比较罕见的。② 因此,伊壁鸠鲁去世后,他的著作在雅典有两处保存:除了"花园"之外,还有一处是官方档案馆。由此可见,伊壁鸠鲁还是重视自己的学说的广泛政治效应的。只不过他对"政治"的理解,已经与古代的传统大不一样了。

二 约定论的正义观

伊壁鸠鲁的《基本要道》中有大量是关于"正义"的(40 条中的后面 10 余条)。正义是政治的首要德性。伊壁鸠鲁对正义的态度是"社会契约论",这似乎是一种还原论的、习俗型的社会契约论(近代的休谟和当代的哈曼是这条路线上的新发展)。正义在于约定,而不存在"自然的或本性上的正义"。这样的正义观显然与柏拉图传统的古典自然正义观处于尖锐的对立之中:

对那些不能就不伤害他人、也不被他人伤害的事情相互订立契约的动物来说,不存在正义与不正义。同样,对于那些不能够或不愿意就不伤害他

---

① 西塞罗:《论神性》第 1 卷,52—53;LS,13H。

② 参见 D.克莱:《悖论及其遗留问题:伊壁鸠鲁哲学史三章》,第 43 页。

人和不受他人伤害订立契约的国家来说，情况也是如此。（《基本要道》32）

没有自在的正义，有的只是在人们的相互交往中在某个地方、某个时候或不断地就防止不伤害和不受伤害订立的协议。（《基本要道》33）

一般地说，正义对于所有的人都是一样的，都是指在交往中给彼此带来益处。然而就其在某地某时的具体应用而言，同一件事情是否正义，就因人而异了。（《基本要道》36）

伊壁鸠鲁在反对“自身的正义”时诉诸了他的独特的语言理论。“正义”这个词怎么理解？是神圣独立的，还是来自经验？伊壁鸠鲁的答案是来自经验。但是，另一方面，这来自经验恰好意味着社会契约论的“约定”。怎么解释其中的矛盾？伊壁鸠鲁所反对的是“任意约定”。但是，根据自己对伤害的体验而订立社会契约，却并不是这样的“约定”，而是符合感受与经验的。

伊壁鸠鲁的约定论的正义论给人们带来的另外一个重要问题就是，以约定论反对自然正义似乎是在贬低正义的价值。约定论往往导向怀疑论的立场，当人们看到各个民族的道德和政治观念（包括“正义”）都不一致的时候，就可能会得出没有自然正义，从而甚至没有可能发现正义的怀疑主义的结论。怀疑派的《反伦理学家》的主旨就是反对“自身善恶”的存在。塞克斯都·恩披里柯在罗列了各个民族的正义观和善恶观的巨大差异之后说：“由于看到习俗上如此巨大的多样性，怀疑派对于是否天然地（本性上）就存在善与恶、当做与不当做的事情这样的问题，只能悬搁判断，由此避免独断论的轻率；怀疑论者将会非独断地遵循生活的普通规则，并因此而对各种意见争论保持无动于衷。”①

所以，人们很自然地会问：一个主张约定论的伊壁鸠鲁是不是也是如此呢？他的约定论难道是主张道德和法律是人可以任意“约定”、改造和抛弃的？一般来说，治疗哲学总是关心个体、灵魂的改善，所以完全可能对道德、政治不关心而敷衍了事；甚至还激烈批判政治压制（尤其是司法体制）对个人的伤害（想想福科的理论宗旨）。但是，如果我们明白伊壁鸠鲁的治疗哲学的核心是“安全感”的获得，而正义在古代（以及今天）与司法（尤其是刑法正义）

① 参见塞克斯都：《悬隔判断与心灵宁静》，第174页。

紧密关联,与保护人的生命自由具有首要的关系,那么就会明白伊壁鸠鲁是在认真看待正义论或法律论的。他的约定论与其说是在贬低或随意处理正义问题,不如说是在寻找真正有力量的方式处理这一主题。

我们的看法可以从伊壁鸠鲁的言说中得到证明。伊壁鸠鲁其实认为自己的学说能够更好地解决道德的和政治中的问题。约定论在某种意义上是在共同体的范围中贯彻伦理学中的还原论或后果论。正如在伦理学中伊壁鸠鲁不是怀疑论一样,伊壁鸠鲁在政治学中也不是怀疑论,并不持"各方都一样"(no more)的观点①,而是相信一定的客观性。当然,他更不是智术之师——利用怀疑论来牟利的投机者。伊壁鸠鲁对于从趋乐避苦出发设计"制度进步"的能力十分相信,因此他属于政治哲学史中像霍布斯和高蒂耶那样的认真关心道德与政治的人,只不过他们不约而同地采取了"现实主义"的路线;而且正因为"现实",所以自信是更为可靠稳固的:政治和道德并非没有道理的、非理性的那种约定习俗,而是建立在感性和理性上的真,是建立在人的切身利益——安全感——之上的实在。政治的正义性就在这里,这是评判实证法的规范标准;法律如果违背了互利原则(可能并非因为故意,而是因为时间地点发生了变化),就丧失了正义性:

> 一个法律如果被证明有益于人们的相互间交往,就是正义的法律,它具有正义的品格,无论它是否对于所有的人一样。相反,如果立了一个法,却不能证明有益于人们的相互交往,那就不能说它具有正义的本性。如果法律带来的益处后来发生变化了,如果它只在一段时间里与正义概念相和谐,那么这个法律在当时还是正义的,只要我们在看待这些事情时不被空洞的名词所困惑,直面事情本身。(《基本要道》37)
>
> 在环境没有变化时,如果现行法律从其运作后果上看与正义概念不一致了,那么这个法律就是不正义的。如果环境变了,同样的法律不再能产生同样的正义后果了,那么,当它还有益于公民的相互交往时,它还是

---

① 参见瓦伦·詹姆斯:《伊壁鸠鲁和德谟克里特伦理学:对"心灵宁静无忧"的一个考古学》,第188页。

正义的；但是当它后来不再有利时，就不是正义的了。(《基本要道》38)

与此相关，伊壁鸠鲁在订约之后如何保证"守约"这一令社会契约论者感到头痛的问题上，主张建立在自然基础即快乐与痛苦的基础上的现实策略，这种策略就是诉诸犯罪者害怕被抓捕之恐惧感的痛苦。这在他看来是贯彻正义的更为有效的策略。伊壁鸠鲁认为，只要犯罪者能够理性地计算，就会发现犯罪的痛苦大于快乐，得不偿失：

> 不正义并非本身就是恶，它的恶在于惊恐害怕被指派来惩罚不正义的人抓住。(《基本要道》34)
>
> 任何人都不能确信自己在隐秘地违反了不相互伤害的社会契约之后能够逃避惩罚，尽管他已经躲避了一千次。因为他直到临终都不能确定是否成功地逃避了。(《基本要道》35)

伊壁鸠鲁的这一思想在古代肯定是流传甚广的。西塞罗笔下记载的一位伊壁鸠鲁派人士在讨论中展开了伊壁鸠鲁的这一简略思想，并且十分明确地从"策略优劣"的角度评论践踏正义的人不能幸福：

> ……欺骗不是好的策略，因为这样的人很难实现自己的抱负，即使实现了，也很难使它向善。另一方面，对足智多谋、聪明能干的人来说，仁慈的行为似乎更值得坚守，慷慨使他们心怀慈爱和善意，这是平安生活最有力的保证；更重要的是因为真的没有任何冒犯的意图。出于本性的欲望很容易得到满足，不会对人有任何伤害，而那些幻想出来的欲望应当克制，因为它们所追求的东西并不是真正需要的东西；不义必然给人带来损失，这损失大过人从它所获得的利益。因此不能说公正令人向往是在于它自身，因为它自身；我们之所以追求公正乃是因为它能产生高度的满足。尊敬和情感令人满意是因为它们使生活更安全，更快乐。因此我们认为，不义必须避免不只是因为不义行为所带来的坏处，而且因为它一旦占据人的心灵，就会使他再也无法自由呼吸，再也得不到一刻安宁。①

① 西塞罗：《论至善与至恶》第1卷，第16节。

总之,在伊壁鸠鲁派看来,这种从还原论出发对于正义的重要性的阐述是更加清晰和实在的,甚至连"说话不清的婴孩乃至不会说话的动物"在大自然的教导下都能明白,因此,它就是更加能为大多数人(而非斯多亚派的少数贤人)所接受的一种学说,从而能够更好地为道德和政治建立稳固的基础:

> 如果我所阐述的理论比日光还要清晰明亮;如果它完全出自大自然的源泉,如果我的整个讨论从头至尾都基于毫无偏见、无可怀疑的感觉证明……那么我们难道不应当对表达了大自然的这种声音的人表示最大的感激吗?他如此坚定又如此完全地领会了大自然的内涵,引导一切心灵健全的人踏上和平、幸福、宁静、安逸的道路。[①]

显然,从惩罚正义的理论上说,伊壁鸠鲁的这一策略是一种阻遏论。我们知道,柏拉图在惩罚论中虽然主要采取的是一种改造—治疗论的路线,但是他也持有一种阻遏论,其策略是"死后惩罚"之恐吓。《理想国》一开头就让与苏格拉底对话的道德老人克法劳斯说:人到老年,有一种从来不曾有过的害怕缠住她。关于地狱的种种传说,死后报应的故事,过去以为是无稽之谈的东西现在都越来越感到是真的……犯罪者夜里从梦中吓醒,感到无限恐怖。[②] 那么,伊壁鸠鲁在政治上的策略岂不是又与柏拉图的策略最终一样,都属于阻遏论了吗?事情不是那么简单。至少他们之间还是能辨析出几个重要的不同。

第一,在《理想国》中柏拉图提到了"隐身人"的故事,指出许多人都希望靠逃避惩罚来行不义之事。[③] 西塞罗也认为大多数坏人实际上都能隐身逃避。也就是说,恐吓似乎不是最好的策略。但是伊壁鸠鲁的策略诉诸的恰恰是这一信念:犯罪的人不可能完全隐身。这一点在罗马的伊壁鸠鲁派中被更加突出地加以强调,因为当时的斯多亚学派已经集中火力批评伊壁鸠鲁派的思想动摇了道德、政治的基础,所以伊壁鸠鲁派在论战中要强调伊壁鸠鲁的政治策略在积极的道德建设上才最为有效:

> 不义一旦扎根在心里,仅凭它的出现就会引起不安;如果它找到某种

---

① 西塞罗:《论至善与至恶》第1卷,第21节。

② 参见柏拉图:《理想国》,331A、386A以下。

③ 参见柏拉图:《理想国》,359C—360D。

恶行表现自己，无论怎样秘密的行为，都不能保证永远不被识破。罪的通常顺序是：先是怀疑，再是谈论、谣传，然后出现指控者，最后出现审判者；许多行恶者甚至不打自招，如在你执政时期所发生的。即使有人自以为篱笆围得很好，足以挡住同胞的侦察，也仍然害怕天上的眼睛，幻想日日夜夜啃噬他们的心的阵阵焦虑是上天派来惩罚他们的。邪恶怎么可能有助于减轻生活的烦恼，相反，它的作用只能是增加烦恼，因为犯罪之感，法律的惩罚以及同胞的恨恶都增加生活的负荷。①

第二，伊壁鸠鲁在治疗学中反对"死后惩罚"的神圣恐吓，但是在政治学上又主张恐吓阻遏，自古就有许多人认为这里存在着矛盾。不过，恶也许不必把这看做是自相矛盾，毋宁把它看做反映了伊壁鸠鲁思想中的现实主义因素：他不相信所有人都会接受他的治疗，完全消除对于死亡的害怕和不自然欲望的追求。大多数人还是会有犯罪的冲动。所以，事后惩罚型的政治正义还是不可缺少。"仍然会有人毫无节制地放纵贪欲、野心、对权力的迷恋、淫欲、暴食以及其他欲望，这些不正当的欲望永远不会减少，欲火只会越燃越旺。所有这些都表明我们真正的主题是克制，而不是改善。"②实际上，柏拉图自己在提出了与通常大众思想不同的治疗—改造的惩罚理论之后还是没有放弃恐吓说。在《高尔吉亚篇》、《理想国》以及《斐多篇》等对话录的结尾，柏拉图都讲述了一个"末世论神话"，其中重要的内容就是神所主持的惩罚正义。我们知道，正义属于弱者政治学。由于古代的弱者大多在政治上无力自保，所以自然趋向于依托神的超越性力量维护正义。《法律篇》的主体部分更是大量讲其他对话录所没有提及的详细法律条规。在这些司法正义论述中，柏拉图从"罪犯没有自由、不负责任、所以不受惩罚"转向"人是自由的、能够负责的、所以犯罪必须受惩罚"，而且从"惩罚是对你好"转向"惩罚是对你坏"——但是对社会好。尤其是对罪大恶极的、无药可救的人，柏拉图不讳言可以处死。这当然是为了别人的利益而打击罪犯的惩戒论，以至于被有的学者认为是"倒

① 西塞罗：《论至善与至恶》第1卷，第16节。

② 西塞罗：《论至善与至恶》第1卷，第16节。

退”。然而我们认为,担负整个社会的创建和维系的领导人最终无法忽视包括回报正义在内的一批共同体直觉,否则所建立的社会必然不稳定。在大众心中,固然不乏艳羡强者通吃、强权即真理的“直觉”,但是这并不意味着正义直觉就完全泯灭。相反,正义直觉依然十分强大。如果害人者处处得逞,受害者无处伸张正义,人们就会由麻木进入愤怒,最后进入动乱和革命(参见亚里士多德《政治学》第5卷“论革命”)。一定的恐惧对于正义也许是必不可少的。比如在奥瑞斯特斯三部曲的最后,雅典娜虽然阻止了复仇女神对罪人的追杀,但是还是给复仇女神在城邦中留下了一定的位置。文学之所以反复描写“报应”主题,必然是在迎合这种正义感。建立一个国家所必需的司法正义也明白这一点。即使司法权力说惩罚不是为了“报应”,而是为了阻遏,也必须使用痛苦和恐吓。柏拉图的“三十僭主”之一的舅舅克里底亚(Critia)认为,古时法律的创立者发明了神作为人的正确和错误行为的一个监督者,他们是想利用人们对可能遭受神的报应的担心,来确保不会斗胆私下去伤害邻里同类,他是这么叙述这一过程的:

曾有过一个无政府状态盛行的时代,
那时人类就像动物一样生活,
受强力的奴役;好人没有好报,
也没有对邪恶者的惩罚。
接下来,我认为,人们建立了进行惩罚的法律
为的是使正义成为所有人的王,
约束粗野和傲慢无礼;
所有作恶的人都要受到惩罚。
再接下来,虽然法律限制了人们犯下
公开的暴行,但类似的恶行
依然在私密下进行,——那时,我想,
某个精明的人,一个善于提出聪明建议的人,
最先发现了人们对神的敬畏。
并以此来吓阻那些罪人

哪怕其犯罪的行动、话语、思想是秘密地进行，

于是他引入了神。①

值得注意的是，塞克斯都转述这段“高贵的谎言”的时候，是当做“无神论”的一个例证的。因为为了某种实践目的而“发明”神，说明发明者本人并不当真相信神是真正存在的。神并不存在，只不过某个古人在远古说服了人们相信诸神家族的存在。但是柏拉图用“神的惩罚”捍卫政治体制时是否与其舅舅不同，是真心相信神的存在的，这是学者们可以进一步争论的一个话题。

第三，正因为阻遏论的特点是关心确定性而非强烈性，所以，伊壁鸠鲁不同意柏拉图用“死后的神圣惩罚”来吓人，因为强烈的恐吓是过分的、多余的。伊壁鸠鲁派在指责斯多亚的神学理论时强调“剩余恐吓”的危害性：“……日夜对着这个最高者诚惶诚恐。面对一个能预见一切、沉思一切、留意一切的神，一个把一切都当做自己事务的神，一个好奇的神，一个爱管一切闲事的神，有谁能够不害怕呢？……伊壁鸠鲁把我们从这些恐惧中拯救出来，恢复了我们的自由，因此我们对诸神不再惧怕，我们知道它们既没有为自己设置不幸，也不想把不幸带给他人。因此，我们敬畏和崇拜的是它们的神圣的完美性。”②实际上，作为反对道义论的后果论伦理学，伊壁鸠鲁在政治上也就不会过于讲“严惩”，这样的情怀在近代的功利主义者的学说中也可以看到。由于重视生活的价值，重视人的身体性感受，后果论取向的政治哲学往往反对“过分的伤害”。相比之下，道义论的思路因为把道德规范看成本身就是神圣的，当看到谁居然敢于侵犯它，就容易义愤填膺，主张毫不留情地严惩，包括由神出手在人死后严惩。再者，减法治疗哲学既然以“去痛苦”为首要目的，就具有更多的人道主义情怀，不会把违反正义的事情看成是什么滔天大罪，而是看做应当阻遏的错误，惩罚也以点到为止为标准。

---

① 塞克斯都·恩披里柯：《反自然哲学家》第1卷，第54节。

② 西塞罗：《论神性》第1卷，第20节。

三　共同体与友谊

伊壁鸠鲁以个人为本位,主张人应当尽量达到自足自主。但是彻底的独立自足是不可能的,所以他实际上还是提出了某种建立在个人利益上的共同体理论。就国家层面的共同体而言,就是上面所讲的“社会契约论”。约定论的社会契约论似乎对于共同体不采取很高的评价,听上去像是《理想国》中的格劳孔(Glaucon)在讲到大众对于“正义的本质和起源”时所提出的一个社会契约论:

> 人们说:做不正义事是利,遭受不正义是害。遭受不正义所得的害超过于不正义所得的利。所以人们在彼此交往中既尝到过干不正义的甜头,又尝到过遭受不正义的苦头。两种味道都尝到了之后,那些不能专尝甜头不吃苦头的人,觉得最好大家成立契约:既不要得不正义之惠,也不要吃不正义之亏。打这时候起,他们中间才开始订法律立契约。他们把守法践约叫合法的、正义的。这就是正义的本质与起源。正义的本质就是最好与最坏的折中——所谓最好,就是干了坏事而不受罚;所谓最坏,就是受了罪而没法报复。人们说,既然正义是两者之折中,它之为大家所接受和赞成,就不是因为它本身真正善,而是因为这些人没有力量去干不正义,任何一个真正有力量作恶的人绝不会愿意和别人订什么契约,答应既不害人也不受害——除非他疯了。①

伊壁鸠鲁与智术师的表面类似不应掩盖其下的重大区别。伊壁鸠鲁的社会契约论要导出的是积极肯定对正义的遵守,而智术师则试图证明只有弱者才会遵守正义,有力量的强者都应当毫不犹豫地践踏之。

但是,伊壁鸠鲁在共同体问题上除了证明互不伤害为基础的国家共同体之外,还十分关心一种较小的友爱共同体,这完全不是靠社会契约订立的,而且具有更多的正面价值。友谊问题自古是希腊社会和思想中的一个重要问题。在《尼各马科伦理学》中亚里士多德指出,正义与友谊是政治共同体的基

---

① 柏拉图:《理想国》,358E—359A。

本凝聚力原则。“极端个人主义”的伊壁鸠鲁哲学能够接受友谊吗？这在古代引起过许多争论。一方面伊壁鸠鲁似乎完全反对人际交往和共同体。因为第一，“友谊”曾经是政治共同体的原则，而伊壁鸠鲁眼中的政治共同体已经与友谊绝缘。第二，友谊与自由似乎是对立的。人的社会性、包括友谊使得人容易受到偶然遭遇的打击：朋友会背叛，亲密朋友的遭难和去世会使自己受到严重的伤害，等等。所以，为了保持人的自由、自足和强大，应当尽量保持孤立个人的状态。推到极端，就是不结婚，不生子，隐居独处：“一个人如果获得了免除他人威胁的安全感，那么，在充分的支持和优裕财富的基础上，他可以获得远离人群而宁静独处的真正安全感。”（《基本要道》14）这样的思路体现在友谊上，也是十分功利和外在的。在伊壁鸠鲁派的“贤哲论”中，对于友谊有这样的评价：“一切友谊本身都值得追求，不过友谊的最初起源却是它能带来个人利益。”①但是，伊壁鸠鲁知道这是极端的情况，对于大多数人，一定的共同体是少不了的，人们总是依靠友谊才能抵御险恶的环境：

> 在智慧给整个一生的幸福带来的各种帮助中，最大的是获得友谊。（《基本要道》27）

> 使我们坚信可怕的事情不会永远持续、甚至不会持续很久的同一个信念，也让我们相信，在我们的有限的生活中，友谊最有助于增强安全感。（《基本要道》28）

不过，这些话里面体现出来的伊壁鸠鲁的个人主义推理方式似乎是把友谊当做手段性的，这在许多人看来从根本上违背了友谊的本质。对立的哲学派别就像批评伊壁鸠鲁从工具论看道德必然会毁灭道德一样，也激烈指责伊壁鸠鲁派从工具论看友谊必然会毁灭友谊本身。正如他们批评伊壁鸠鲁在德性论上的还原论一样，他们也批评伊壁鸠鲁在友谊上的工具论思想。但是伊壁鸠鲁派不认为自己的观点亵渎了美好的友谊：

> 孤单、没有朋友的生活肯定面临潜在的危险和警示。因此理性本身就要求有朋友；拥有朋友就拥有信心，就能够坚定地盼望快乐。正如仇

① 梵蒂冈馆藏《伊壁鸠鲁格言集》第23条。

恨、嫉妒、鄙视是快乐的绊脚石,同样,友谊是保证我们的朋友以及我们自己获得快乐的最可靠的保护者和创造者。它使我们享受现在,它激发我们对不久的将来以及久远的将来心怀盼望。因而没有友谊就不可能保证生活中有永久的满足,我们若不爱我们的朋友如同爱我们自己,就不可能保存友谊本身。我们为朋友的喜乐而喜乐,如同我们自己的喜乐一样,为朋友的悲忧而悲忧,如同自己的悲忧一样,与朋友同甘共苦。因而,智慧者对待朋友如同对待自己一样,也就是对人如己,为朋友的快乐尽心尽力,如同为自己的快乐一样。①

尤其是,伊壁鸠鲁的哲学小团体对其哲学学说的贯彻具有内在的重要性,修行这一哲学的同道们经常形成了某种宗教性的亲密团体。"伊壁鸠鲁就在一个孤单而狭小的房子里保持了众多朋友的团契精神,由最亲密的同情和爱心来联合;这种联合至今仍在伊壁鸠鲁学派里发扬光大。"②伊壁鸠鲁表面上看很冷漠:大讲如何防御邻人的侵犯,不乏建议"保持距离"。但是,在这种冷漠说法的边上,我们也经常看到伊壁鸠鲁透露出宽厚亲切的一面。这从他的遗嘱和临终书信等等当中都能看出。他面临死亡之际,关心的还是对朋友的孩子的照顾。比如在遗嘱中他要求继承他的遗产的人照料他的朋友兼事业伙伴梅特罗多洛等人的儿子,"他们还要照料梅特罗多洛的女儿,到她成年后,如果她理性自制,温和驯服,海尔马格要从跟随他学习哲学的人中挑选一个合适的人与她成婚……当女孩子成年后,阿米诺马克和狄莫克拉蒂要从我的财产中拿出条件允许的部分给她当嫁妆。"③

可见,如果说伊壁鸠鲁派对于国家层面的共同体虽然也有所评说——为了相互不伤害而订立的社会契约,但是总体来说不是那么关切;但是在说到友谊的时候,他们就认真得多了。私人友谊毕竟是从共和主义政治抽身退出之后的个体们的最后落脚点,其实在性远远高于政治身份。伊壁鸠鲁临终前写给伊豆麦纳的信就更为简短而令人印象深刻地体现了他对友谊的珍视,经常

① 西塞罗:《论至善与至恶》第1卷,第20节。

② 西塞罗:《论至善与至恶》第1卷,第20节。

③ 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第10卷,第21节。

被人所称道：

> 在这个幸福的一天——同时也是我生命的终点，我给你写下这些。各种疾病纠缠了我一生，它们的痛苦大得无以复加。但是我用回忆过去和你一起讨论时感到的心灵快乐来抗衡这一切。请你像你一贯地善待我和哲学那样，照料梅特罗多洛的孩子们。①

最后，在讨论伊壁鸠鲁的友谊与政治的关系的问题时，还有一个值得考察的方面。友谊是希腊伦理思想中的一个重要主题。它究竟代表着“私”还是“公”，其实不是那么一目了然的。作为希腊传统道德观核心之一的是“帮助朋友，伤害敌人”。正如专门研究希腊悲剧当中所反映的伦理思想的学者布伦戴尔所说的：

> 希腊流行思想中充满了这样一个观念，即一个人应当帮助自己的朋友和伤害自己的敌人。这些基本的原则自从荷马以来就不断地表现出来，并延续到罗马时代，事实上一直延续到今天，特别是在国际关系中。它们牢固地建立在对人类本性的观察的基础上，得出的结论是大多数人实际上确实是想要帮助他们朋友和伤害他们的敌人，并且从这样的行为中获得满足。②

在助友伤敌的规范中，显然是把友爱当做私的领域的。一个人的亲友当然是“自己”（或者自己的内在部分之一）。在古典的社会中并没有纯粹的个体，人们都是社会关系的总和，所以“帮助朋友”就是帮助自己。朋友受到伤害意味着“我”受到伤害。希腊的我是大我，由我的亲—友构成。③ 希腊语 *philos*（可译为“朋友”，“所爱的人”或“心爱的人”）与 *philia*（可译为“友谊”或“爱”）完全超出了现代人的“友谊”观念，包含了一个复杂的涉及个人、政治、商业和家庭关系的网络，其中的每一个受到侵犯都会转变为充满仇恨。“伴随着从自我出发向外延伸的不同的亲密程度，友谊有许多层次和种类。它们

---

① 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第10卷，第22节。

② M.W.布伦戴尔：《帮助朋友和伤害敌人：索福克勒斯和希腊伦理思想研究》，第26页。

③ 参见M.W.布伦戴尔：《帮助朋友和伤害敌人：索福克勒斯和希腊伦理思想研究》，第39—46页。

就像池塘里的水的波纹一样相互重叠和交叉着”。“友人”可以包括自己、亲人(父母兄弟姐妹)、公民等;而且还会传递下去:朋友的朋友是朋友,朋友的敌人是敌人,等等。所以,为亲友服务,往往意味着抗衡公共领域的正义诉求。这样的故事在希腊悲剧中经常可以看到,而柏拉图在《理想国》第一卷中因此也不同意把助友伤敌当做“正义”的定义。[①] 上面我们讲到在生活当中伊壁鸠鲁是一个极端重情谊的人。但是,在伊壁鸠鲁的理论论述中,“友爱”似乎也成了“公”的代表,与“私”形成对立。主体当真在那儿反反复复地思考:陷入友爱中会不会伤到“自己”。那么,此时的“私”就是纯粹的个体。这其实是非常极端的个人主义,在日常生活中很少看到。在社会上,即使是所谓“恶人”也偏护自己的亲友,所谓虎毒不伤子也。像伊壁鸠鲁所讲的那种极端的个人主义表明突破了希腊古典伦理范式的一种新思想倾向的出现。

四　人类发展史

社会契约论和友爱论属于伊壁鸠鲁的理论性政治哲学。卢克莱修在其《万物本性论》中详细描述了人类文明的起源和发展的历史,可以说从时间发展的纵向维度包括了伊壁鸠鲁的政治思想的这几个方面,非常深刻和生动,是与古代另一个政治哲学流派的代表人物柏拉图的“人类发展史”(参见《理想国》)同样重要的学说,值得我们展开讨论。

在卢克莱修的笔下,人类的出现和发展的历史属于世界的出现和发展的一个部分。在其发展中,经历了一些重要的标志性阶段。比如从前政治状态到政治状态;在政治状态中,又显然有几个“立法”的不同阶段。人类不同种类的“害怕”及其应对办法,可以说贯穿了人类发展的各个阶段。

首先,卢克莱修描述了人类的前政治、前文明阶段,用今天的话说,可以称之为原始人的阶段。用近代政治哲学的话说,这是“自然状态”。一般来说,社会契约论在讲“自然状态”的时候,不仅在讲历史中的一个事实,而且具有某种规范意义。卢克莱修强调这个阶段的特点是“强者”,这可以从个人性、

① 参见柏拉图:《理想国》,335B。

强悍性和基本满足(尽管不舒适,但是没有文明社会的那种可怖行为)等几个方面看。

原始人是强者,这与其身体特征有关,“人类在那个世代的陆地上比现在要结实得多,这很好理解,因为坚实的大地建造了他们。他们体内的骨骼更大、更坚硬,加上遍布全身的强壮筋腱,这使他们不像现在那么轻易地就被热或冷或少见的食物或身体的任何疾病所征服”。① 更进一步讲,强者意味着自足,而这又与原始人的欲望简单有关,“大地自身所产出的东西,就能令他们的心灵十分满足了。他们大多时间都吃着橡树的橡子,还有你现在看到在冬天成熟发红的树莓,这种浆果那时地里到处都是,比现在长得还要大。世界在自己的繁盛的青春年代还产出了许多其他的食物,虽然坚硬粗糙,但是多得足够让可怜的初生人类食用了”②。自足的人不需要合作。那个时候没有政治共同体,甚至没有家庭。这是纯粹个人的阶段。正如杨适先生敏锐地看到的,这一“自然状态”设想是希腊人才会有的,后来到了近代资本主义时期又再次复兴。东方思想家大抵不会认为“自然状态”是由独立单个的人组成的。③ 在这样的状态中,即使是男女结合也完全是暂时的。由于没有任何技艺和工具,原始人无法抵御野兽。卢克莱修并没有把原始人的生活写成田园风光般的一派美好。相反,不自足的方面、受到野兽的攻击的方面也是那种生活的必然伴随的特征。卢克莱修栩栩如生地描写了生活的这一面:“那时每个人都可能被野兽抓住、撕咬并活活吞下。看到自己鲜活的肉身正在葬于一个活坟墓中,那个人发出的号叫声传遍灌木丛、森林和山冈。那些侥幸逃脱的人,后来也只能用发抖的双手盖住被撕咬破裂的身上的可怕创口,用可怕的哭号呼喊,直到被残酷的折磨结束生命。没有人能帮上忙,谁都不知道怎么治疗伤口。”④

但是另一方面卢克莱修也强调,原始人的死亡痛苦并不是真正的可怕,因为其中没有文明特有的邪恶性:

---

① 卢克莱修:《万物本性论》第5卷,第925—930行。

② 卢克莱修:《万物本性论》第5卷,第935行以下。

③ 参见杨适:《伊壁鸠鲁》,第166—167页。

④ 卢克莱修:《万物本性论》第5卷,第988行以下。

但是,那时不会发生在战场上一天就毁灭成千上万士兵的事情,也没有船只和水手被海上的滔滔巨浪摔上礁石……在那些年月里,是食物的匮乏使得身体衰竭致死;现在却相反,是食物的餍足压垮了人们。在那些岁月里,人们经常由于无知而中毒身亡;而现在他们却是富于技巧地把自己消灭掉。①

对于伊壁鸠鲁派,人类从原始社会发展到拥有技艺的文明社会,完全来自自然的需要和经验的点滴积累,而不是因为神送来的技艺。在《普罗泰戈拉》中,柏拉图让智术师普罗泰戈拉把人类发展史中技艺的出现归结为宙斯的给予和普罗米修斯的帮助。这个故事也许只是为了叙述的方便,但是也许被柏拉图认真相信。至少,大众当中是有不少人虔诚相信的。伊壁鸠鲁派因此提出了一个非神学的文明发展史的思路:

随着时间的推移,当他们为躲避冬天的寒冷寻找遮蔽处时,他们经常出入的洞穴给予了他们关于房子的概念。而当他们用树叶或者植物或者甚至是兽皮(因为他们已经宰杀动物了)来保护自己时,他们为身体制作的包裹物给予了他们衣服的概念——虽然他们可能还不知道织衣服,只是用黏结的方式或者一些这样的程序来制作。随着时间的推移,他们或者他们的后代的心中就有了织布机的概念。②

因此,技艺以及其他任何东西都不能解释为雅典娜或者任何别的神的教导的结果;因为所有这些都是在时间的长河中,人类的需要和经验的结果。人类进入政治文明的契机是人通过技艺、包括共同生活的技艺克服自然状态中的各种缺陷和威胁。这一点,卢克莱修与其他许多描写人类文明起源的古代思想家比如普罗泰戈拉的看法是一样的。但是卢克莱修的特点是强调技艺与共同生活同时给人带来了软弱,于是人从自足的强者变成了不自足的弱者:

然后,当人类获得了简陋的小木屋、兽皮以及火,当女人与男人结合之后迁入一个固定的家中时,婚姻的法则就开始变得人人皆知。他们看

① 卢克莱修:《万物本性论》第5卷,第1000行以下。

② 奥依诺安达的第欧根尼铭文残篇12。

> 到自己后代的出生，这时候人类就开始变得柔软起来，因为他们已经发现了火，他们发抖的身体变得能忍受露天的寒冷了；而且，维纳斯消耗了他们的精力，孩子的天真可爱又轻易地摧毁了父母们的高傲性情。①

正是因为人成了弱者，有了更多的需求要满足，离不开从家庭到邻居的各种共同体，人从此才需要旨在保护弱者的正义观和政治体制了。这是最初的、最为简单的正义观，从中可以看到正义的起源。它体现了上面我们提到的伊壁鸠鲁派的"正义"来自人能够就不相互伤害而订立社会契约的能力的理论：

> 然后，邻居们也开始相互结下友谊，热切盼望既不伤害别人，也不受到别人的伤害，并为他们的小孩和妇人们求取庇护。他们用声音和手势结结巴巴地表示：对于所有的人来说，同情弱者就是正当。虽然完全的和谐不可能一下就产生，但是有很大一部分人——实际上是绝大部分人——都在信守公约，否则，人类这个种族甚至在那时就会完全被毁灭掉，生育繁衍也不能使人类延续至今。②

卢克莱修紧接着用了很大的篇幅论述语言的起源。主要是论证伊壁鸠鲁派的观点，即语言产生于自然情感的表达欲望，而不是某个人的教导。语言与人的社会性、政治能力的紧密相关，在亚里士多德那里曾经被突出强调。③ 卢克莱修在此没有明白阐明二者之间的关系，但是正义是人际的共识的建立，而这依靠人的政治能力，包括语言能力，用伊壁鸠鲁的话来说就是："对那些不能就不伤害他人、也不被他人伤害的事情相互订立契约的动物来说，不存在正义与不正义。同样，对于那些不能够或不愿意就不伤害他人和不受他人伤害订立契约的国家来说，情况也是如此。"(《基本要道》32)

如果说这种简单的、初始的正义是第一次正义观的订立的话，那么文明的发展很快就会进入第二次正义观的出现了。让我们看看卢克莱修如何描写人们由于自然的原因(雷电或太阳)学会用火熟食后的文明发展的：

> 逐渐地，那些心智强大的杰出天才就引导着人们用火和其他的发明

① 卢克莱修：《万物本性论》第5卷，第1011—1015行。

② 卢克莱修：《万物本性论》第5卷，第1017—1027行。

③ 参见亚里士多德：《政治学》第1卷，1253a10—19。

> 来慢慢改变过去的落后生活方式。国王们开始建立城市,并修建护城碉堡以作护身和避难之所。他们还按照各人的美貌、体力和智力来分配牲畜和土地,因为在那个时候美观具有很大的力量,而体力也极为重要。然后,财富的力量被引进,黄金也被发现了,它们轻而易举地剥夺了体力强大和相貌优美之人的荣誉,因为不管身体如何强健,如何美丽,绝大多数人都还是会听从富人的指挥。①

这段描述中虽然没有直接出现"正义"的语词,但是其思想却蕴含其中。事实上,"国王们开始建立城市,并修建护城碉堡以作护身和避难之所"这句话应当被理解为政治国家的正式出现。国防作为政治权力的需要及其合法性的证明,这经常是政治哲学中的国家起源论的一个重要说法。而且,卢克莱修紧接着又说到内政政治的需要:"他们还按照各人的美貌、体力和智力来分配牲畜和土地……"分配资源正是政治的一个重要功能,也是国家起源论的另外一个重要说法。分配的标准当然就是"正义"。至于究竟什么是分配正义,自古以来就有很多争论。亚里士多德在《政治学》中讲到自由、财富、德性三种标准被当时的三种阶级分别视为分配正义的标准,于是造成剧烈的争执和冲突。② 卢克莱修也敏锐地观察到财富的力量。进一步,卢克莱修还深刻地指出,财富是人用来消除自己的害怕、建立安全感的新工具。但是这是一个错误的、无效的工具:

> 人们大多都是渴望声名远播并大权在握,以为这才能使他们的好运牢牢地建立在一个坚实的基础上;财富才能使他们平静安乐地度过一生。但这一切都不过是幻想,因为在他们为了攀登荣誉的顶峰而努力奋斗时,就会在前进的途中遇上各种危险。并且,就算有一天他们真地爬上了顶峰,别人的忌妒之心有时也会像雷一样地轰击他们,在一片责骂声中把他们投入最黑暗的地狱之中;因为忌妒就像雷电一样,经常要轰击那些爬到顶端和所有位于他人之上的人。③

---

① 卢克莱修:《万物本性论》第1卷,第1105—1116行。

② 参见亚里士多德:《政治学》第5卷,1302a24—29。

③ 卢克莱修:《万物本性论》第5卷,第1118—1125行。

由于人类使用了错误的“安全手段”，历史发展到了下一个更为恶劣的阶段：文明人为了争夺权力而陷入更可怕的冲突：

> 这样，国王们被谋杀了，昔日宝座上的尊严和高贵的王笏都被丢翻在尘土之中；君主们头上无比荣耀的王冠也血迹斑斑地抛落在暴众的脚底下，为这高贵荣誉的没落而恸哭哀号。人们总是都盼望着有朝一日能将他们所极度恐惧的东西践踏在脚底下。所以，当每个人都急切地为自己寻求统治权和至高无上的地位时，世界就陷入了彻底的混乱中。①

针对这一文明人的特有问题，出现了第三次正义观的建立。这一正义是专门对付这种可怕冲突的，所以属于一种压制性的、惩罚性的正义。与前面的分配正义不同，我们不妨称这一正义为“司法正义”或事后惩罚性的正义：

> 这样，就有一些人教导人们创立行政管理机构，制定法律，使大家都愿意遵守法规。人类已经厌倦了生活在暴力中，苦于彼此争斗厮杀，所以他们早就愿意遵守法规和严格的法令条文。因为个人在暴怒之中的复仇远比现在公正的法律所允许的程度残酷得多，所以人们已经完全厌倦于充满暴力的生活。
>
> 从此以后，对于惩罚的恐惧就沾染了生活中一切的美好，因为暴力和伤害用它的天罗地网套住所有使用暴力伤害他人的人；动手作恶的人往往会受到同样的惩罚。而且，那些用恶行破坏了大众和平纽带的人也难以度过平静安宁的一生。即使他能够在诸神和人们面前隐藏自己的罪行，他也不能确定是否能永远地隐瞒下去，因为经常有许多人在睡梦之中或在昏迷错乱中说出真话，暴露了自己，将那深深隐藏的秘密和罪行全都公之于众。②

面对文明的邪恶，不能依靠简单地回到原始个人性存在中去，而必须建立政治共同体。这让我们看到“个人主义”的伊壁鸠鲁派是如何肯定共同体的价值的。如果把卢克莱修对于人类发展史的描述与柏拉图的类似描述作一个

① 卢克莱修：《万物本性论》第5卷，第1136—1141行。

② 卢克莱修：《万物本性论》第5卷，第1142—1160行。

比较,将会得出十分有意思的结论。事实上,两人对于从“原始状态”发展到文明状态的利弊得失都抱有十分复杂的心态。柏拉图也认为如果停留在清心寡欲的阶段,人类虽然没有文明的种种问题,但是将永远停留在“猪的城邦”的水准上。[①] 可是,如果要享受文明、技艺、理性的好处,则必然要面对文明带来的特有弊病。况且,人类向文明的发展,可能是必然的,也就是说是历史的命运。人们无法扭转历史的车轮,简单地倒退到淳朴年代;柏拉图在《理想国》第8卷论“理想国”必然堕落中,事实上已经承认了这一命运的力量。人们所能做的,就是在接受历史必然性中发挥人的自由和理性,多少做一点修正的工作。卢克莱修在讲完了人类历史文明发展的漫长过程后的最后评论也有这个意思在里面:

> 人们已经生活在用坚固堡垒围护好的地方,土地也被切割并分配开来以供耕种。深深的大海上也开始航行着众多扬帆的大船,人类已经在正式的契约之下互相结盟。诗人们也开始用诗文来记述流传中的英雄事迹,文字也刚刚被发明出来。就是因为这个缘故,我们的时代不能掉转头去回首以前所发生的事情,除非理性能在某个方向上为我们指明出路。[②]

第四节　与其他流派思想的比较

希腊化罗马时期三大家新哲学流派——伊壁鸠鲁派、怀疑论、斯多亚派——相互之间激烈批评,在批评中发展自己的思想。作为三派中的一个,伊壁鸠鲁派的哲学与其他两派的异同和关系是一个很有意思的主题。伊壁鸠鲁那么系统的浩大还原论工程被人视为一切从个人利益盘算出发的思想,被视为将希腊罗马乃至整个人类所如此推崇和珍惜的事物贬低为手段,被视为在理论上缺乏解释力量和在实践中导向鄙俗,从而受到其他流派的哲学家们的

---

① 参见柏拉图:《理想国》,372D。

② 卢克莱修:《万物本性论》第5卷,第1140—1147行。

激烈的痛批,也应当是自然而然的事情。更有甚者,伊壁鸠鲁派的特点是“没有文化”,但是又四处出击,挑战其他哲学学派,这一传统延续到罗马时代。结果伊壁鸠鲁学派招来了其他学派的不断反驳和抨击。当一位罗马的伊壁鸠鲁主义者企图对斯多亚派进行嘲讽的时候,对方的反应是:你不必像你们学派的那些人一样,浪费大量的智力来取笑别人。“我确实建议你放弃任何幽默的企图吧。幽默对你不适合,你在各种情况下都不擅长幽默,你的箭总是偏离目标。这个缺点并不是你个人的,威勒乌斯(Velleius),因为你的风度与你的出生相符,你具有一个真正的罗马公民的温文尔雅。这个缺点要归于你的伊壁鸠鲁学派的同仁,尤其是酿成这一切的伊壁鸠鲁本人,一个无知的、未受教育的人,他侮辱每一个人,没有表现一丁点智慧、高贵或魅力。”①

伊壁鸠鲁虽然长期受到许多哲学家的指责:肤浅、简单、非道德等等,但是他却能在希腊化罗马时代的众多哲学学派中脱颖而出,吸引了大量徒众。最终,不仅在庞大的雅典文化产业中没有被残酷的竞争所淘汰,硬生生地站住了脚,而且与斯多亚哲学和怀疑论哲学三足鼎立,蔚然成为一大派希腊化罗马世界中持续了将近七百年之久的哲学之一。这三派哲学确实是相互对峙着的,但是似乎又自然而然地形成了某种分工合作的态势,为“心灵宁静”这一共同的幸福目的进行不同的辩护,富于张力地共同塑造了那个时代的时代精神。

一　与怀疑论哲学的比较

伊壁鸠鲁一直被看做是德谟克里特的继承人——有的负面的评价更是径直把伊壁鸠鲁说成是德谟克里特的抄袭者,而且是错误百错的重复者。但是,二者之间其实有着重要的不同。德谟克里特代表着希腊哲学对日常生活的否定,所以他的哲学很容易导向怀疑论。第欧根尼·拉尔修曾经对哲学家的师承进行过阐述。瓦伦根据其阐释构造了一个系列,能看出来从巴门尼德、德谟克里特到皮罗、瑙西风和伊壁鸠鲁的发展。这也就是所谓“怀疑论

① 西塞罗:《论神性》第2卷,第29节。

的谱系”。①

塞涅卡曾经说,瑙西风认为现象只有不充分的存在地位:“如果我相信瑙西风,那么只有这件事情是确定的:即没有任何事情是确定的。”这使人想到德谟克里特。德谟克里特是相当贬低感觉的真理性的,根据埃休斯的记载,“其他的哲学家说感觉是自然给予的,留基波、德谟克里特和第欧根尼却主张感觉只是约定的东西,也就是说,感觉是意见和情感决定的。在原子和虚空这两种元素之外,没有一样东西是真实的、可以理解的。只有这两种东西是自然给予的,那些由于原子的位置、次序和形状而彼此区别开来的对象都是偶性。”②第欧根尼也记载道:瑙西风讲过伊壁鸠鲁十分推崇皮罗的言行,并且经常向他询问。如此看来,瑙西风是一个关键人物,他有可能把伊壁鸠鲁与怀疑论的思想混为一谈。可能正是因为此,伊壁鸠鲁对于瑙西风不满,说自己没有从瑙西风那里学到过任何东西。③ 伊壁鸠鲁哲学与怀疑论之间的关系很复杂。它们的相同之处是都想达到定义为“不动心”的幸福,但是路径可以说相当不同。怀疑论靠的是不信、反独断,所以怀疑论的著作中有对作为“独断论”的伊壁鸠鲁的大量批评(尤其是在《反伦理学家》中)。但是伊壁鸠鲁坚信幸福只能依靠持有立场、坚定独断;伊壁鸠鲁本人的许多独断做法甚至近于宗教性的:原子论的理性教义是必须背诵的,不需要讨论和怀疑。正因为此,伊壁鸠鲁与德谟克里特分道扬镳,也与怀疑论截然不同。伊壁鸠鲁与怀疑论的突出对立体现在他坚持感觉论的可靠性上。伊壁鸠鲁派说:

> [应当]遵守可以说从天上落下来叫所有人都能知道的法则或规范——只要把那种规范作为我们一切判断的标准,我们就可以指望永远坚守自己的信心,不会因任何人的滔滔口才而有所动摇。另一方面,没有

① 参见瓦伦·詹姆斯:《伊壁鸠鲁和德谟克里特伦理学:对“心灵宁静无忧”的一个考古学》,第11页。这个谱系在古代是比较受到公认的,并非一家之言,见该书第12页。

② 艾修斯:《学述》,4.9,8。转引自北京大学外国哲学史教研室编译:《西方哲学原著选读》,商务印书馆2005年版,第50页。

③ 参见瓦伦·詹姆斯:《伊壁鸠鲁和德谟克里特伦理学:对“心灵宁静无忧”的一个考古学》,第27、188页。

> 完全领会自然世界,就不可能坚持关于我们的感觉的真理。再说,每一种心理图像都源于感觉,所以除非所有的感觉都是真的,如伊壁鸠鲁的理论所教导我们的那样,否则不可能有任何确定的知识。那些否认感觉的有效性,认为感觉无法感知任何东西的人,就是把感觉的证明排除在外,这样的人甚至无法阐明他们自己的观点。此外,他们取消知识和科学,也就把理性生活和行为的一切可能也取消了。①

从这段话中可以看到,伊壁鸠鲁公开反对怀疑论的哲学,坚持一切认识都要落实到绝对可靠的感觉和感受上,这是为了追求确定性。唯有确定性才给人以心灵的宁静,而理性追求和文化欲望都可能是无穷的、无限度的,从而难以让人心灵宁静。理性思考总是趋向于要求无限论证"前提",而且要权衡各种观点,而文化欲望则超出自然欲望的满足,花样百出。主张彻底怀疑的怀疑论说自己对什么都不确定,甚至对不可知论也不肯定,"悬搁一切判断,继续探寻";然而这种不确定的理论心态,恰恰是伊壁鸠鲁反对的。

实际上,就对感性的肯定而言,本来怀疑论与伊壁鸠鲁的立场最为接近:他们都是经验主义者,即普遍认为感性认识是生活的依据、标准、尺度。这与斯多亚哲学提出"尺度"的想法大不一样。因为斯多亚哲学并不认为感性认识都是正确的,所以它要寻找某种尺度,析离出正确的那一类感性认识,作为进一步认识的基础,这就是斯多亚哲学引以为骄傲的"把握性印象"的理论。怀疑论和伊壁鸠鲁的感性认识理论,从某种意义上说都是反对这一学说的。怀疑论是说:所有的感性印象在"反映了客观实在"的意义上,都不是"有把握的"。但是在作为生活依据上,都是可以接受的。伊壁鸠鲁则说:所有的感性认识都是可靠的、客观的、真实的。

不过,就感性认识而言,他们的对立也不一定是看上去的那么绝对。伊壁鸠鲁实际上同意在对感性对象的判断层面上可以出错,并非"全部都是真",所以一定的悬搁判断也是必要的;他所说的"全部都是真的",其实是指直接的非理性(非判断性)的感觉,也就是现代哲学中所说的直接"给予"。与德谟

① 西塞罗:《论至善与至恶》第1卷,第19节。

克里特、怀疑论、斯多亚哲学相比,伊壁鸠鲁是常识世界的最为热忱的拯救者。在感性认识的问题上,怀疑论指责伊壁鸠鲁的“所有感性认识都是真的”存在着困难,无法区分真假:

> 伊壁鸠鲁声称:“一切感性事物都是真的,每一呈现都是实在的客观事物的呈现,呈现与激起感官知觉的客观事物同样是真的。那些认为有些呈现是真的、有些呈现是虚假的人,由于不能区分清楚感性事实与意见,从而被引入歧途。比如,在奥瑞斯特斯身上发生的是:当他幻想他看到复仇女神时,他的被影像刺激的感觉是真的(因为那个影像是真实存在的),但他的心智在认为确实有实体性的复仇女神时,却形成了一个虚假的意见。”另外,他说:“以上所提到的这些人,当他们试图在呈现中建立区别时,是无法确证‘有些呈现是真的,有些呈现是虚假的’这一观点的。因为他们既不能根据明显事物来证明这一观点(因为有疑问的正是明显事物),也不能根据非明显事物(因为非明显事物需要被明显事物证明)。”伊壁鸠鲁这样说时已经在不知不觉中陷入了一个类似的困难,因为如果他承认,有些呈现来自实在的有形体,有些来自影像,并假定清楚的感性事实是一回事,意见是另一回事;那么我就会问:他是怎样区分开产生于实在有形体的呈现和来自影像的呈现呢?他既无法根据感性事实来区别(感性事实本身正是有待讨论的问题),也无法根据意见(因为意见必须被感性事实确证)。①

伊壁鸠鲁与德谟克里特的分歧不仅在感性世界的实在性上,而且在自由的可能性上。德谟克里特等理论家论证说,根据原子论这样的哲学对超出感性世界的本原的理解,我们“其实”是不自由的,是被决定的。在伊壁鸠鲁看来,这种说法与我们日常信念(前把握观念)大相径庭:在日常生活中,我们公认自由是真实存在的,否则无法对人进行道德谴责,也无法要求罪犯负起责任。对于这样的日常信念,不少哲学家十分轻视,比如德谟克里特和巴门尼德;但是伊壁鸠鲁认为应当尽量珍视它们。同样的现实感在当代的政治哲学

---

① 塞克斯都·恩披里柯:《反逻辑学家》第2卷,第63—65节。

家对日常“信念”（considered judgements）的重视上也可以看到。

双方的分歧延续到对哲学和生活的关系或者自然哲学与伦理学的关系的思考上。哲学与生活，哪一种是优先的，哪一种是派生的，对于一个哲学的基本格调可想而知具有决定性的意义。德谟克里特属于纯粹理论的兴趣优先的哲学家。伊壁鸠鲁则认为生活优先，为此他说过“明智高于哲学”的话。所谓明智重要，也就是说幸福最重要。当然，就伦理学上的终极目的——幸福——来说，伊壁鸠鲁和深受德谟克里特影响的怀疑论也不完全一样，尽管他们都有还原论的倾向。皮罗的学说主张回到非理论的生活状态——让我们想想著名的“皮罗逸事”，包括他对风暴中安然进食的猪的赞扬。至于伊壁鸠鲁，虽然也讲过我们应当逃离文明，回到婴孩和动物的简单明了的快乐；但是，不少学者指出，伊壁鸠鲁的治疗学对于理性的力量是相当依赖的，他不可能简单地主张动物还原论。①

二　与斯多亚哲学的比较

伊壁鸠鲁与斯多亚哲学作为晚期希腊罗马的两大肯定性（独断论）新哲学，虽然它们都可以被归类为“自然主义”的哲学，而且都认为“灵魂”也是物体的，但是却几乎在每一个要点上都处于对峙冲突之中。这历来引起了许多学者的注意。罗斑曾经总结过斯多亚哲学与伊壁鸠鲁哲学的这一“处处对立”的特点：

> 斯多亚派的哲学和伊壁鸠鲁的哲学之间，在最后的意向，在关于“哲人”的概念的确定方面，是有很深刻的类似的，而在他们所讨论的问题上，斯多亚派的态度都和伊壁鸠鲁派的态度针锋相对。这种对立到处都表现出来：在唯物论的范围内，是生机论和机械论的对立；在苏格拉底以前的哲学家中选择一个作为他们的宇宙论的靠山，则以赫拉克利特代替德谟克里特；以目的论代替了偶然的组合；神就在世界之中，而不再是在

① 参见瓦伦·詹姆斯：《伊壁鸠鲁和德谟克里特伦理学：对“心灵宁静无忧”的一个考古学》，第129页。

各个世界之外;只有一个世界,而不是无数个世界,并且这世界不是根本被摧毁,而是重新再生的;物质的分割不是到原子为止,而是可以无穷分割的;全部都是充满的,而虚空只存在于世界之外;一种普遍的联系,以及宿命论,代替了普遍的原子论和偶然性;一种全部的混合,代替了许多单纯的东西的凑集。总之,这不仅是不同,而且是一种反动,这两派哲学就像是在打着交手战。①

罗斑正确地看到,这种系统的对峙应该记在斯多亚派的账上,因为斯多亚哲学的创始人塞浦路斯的芝诺大约在公元前300年在雅典开班讲学的时候,伊壁鸠鲁已经教学好几年了。研究希腊化哲学的学者们的一个争论是:伊壁鸠鲁哲学影响了斯多亚哲学,这是毫无疑义的;但是后来的伊壁鸠鲁派有没有受到斯多亚哲学的影响?应当是有的。比如奥伊诺安达的第欧根尼思想中似乎有明显的普世主义精神,有人就说这来自斯多亚和犬儒学派的思想。吉尔顿就说:人类的共同公民身份是一个斯多亚派的通常概念,伊壁鸠鲁派显然在第欧根尼的时代之前就采纳了这一概念。史密斯早期也这么看,但是后来他感到这一思想不仅仅是斯多亚的特权,此前的柏拉图和德谟克里特的思想中就有。而2世纪的一般思想界更是如此。② 总之,我们认为罗斑应当看到,后来的伊壁鸠鲁派的发展,也受到了斯多亚哲学家们的挑战的刺激。所以,相互激发自然也是存在的。

这一对立的要旨是什么呢?西塞罗已经敏锐地看到:自然哲学家们的争论主要是因为对"自然"采取了不同的理解。万物都服从自然法则,但是什么是"自然"?斯多亚哲学家与伊壁鸠鲁哲学家对其理解几乎截然相反:

有人认为,自然仅仅是一种把机械运动赋予物体的非理性力量;而另一些人则认为,它是理性和秩序的一种原则,它追求自身的井然有序,在万物中显示因果法则。没有任何一种技艺或技能能够模仿或再现自然的奥妙。他们指出,一颗小小的种子都具有巨大潜能,如果它落入一个接受

① 罗斑:《希腊思想和科学精神的起源》,广西师范大学出版社2003年版,第353页。

② 参见M.S.史密斯:《奥依诺安达的第欧根尼:伊壁鸠鲁派的铭文》,第139—140页。

并拥抱它的物体中，获得它生长发育所需要的物质，那么它就能生长成为某个类型的生物。有些生物只能用自己的根系吸取营养，有些生物则能移动、感觉，并想要产生与其相同的有机体。

然而还有些人，比如伊壁鸠鲁，把自然理解为存在的一切，并从物体在虚空中的运动推演出整个自然过程。而我们斯多亚学派认为，宇宙是由自然塑造形成并由自然统辖的，我们并不认为这个宇宙只是一个机械地堆积起来的物体，像一块泥土、石头或诸如此类的物体，而是有机地结合在一起，像一棵树或一个动物，它的形成不是偶然的，而是表现为有序，这一点与技艺相似。①

在自然哲学上，斯多亚的宇宙大火本原体现出从上到下的整体性原则。而伊壁鸠鲁的原子本原则是一种自下而上的构造主义。这当中蕴涵着对于质料的连续性和断裂性的对立看法。从巴门尼德到亚里士多德，再到斯多亚哲学，有一种主张质料是连续不断的倾向。这同时意味着否认虚空，因为唯有虚空才会真正隔断质料。连续论比较容易导向泛神论的宇宙一体（宇宙是一个巨大的生物）的理论，这在斯多亚哲学那里特别明显。宇宙中那渗透一切的生命和运动之火（或者生机活力之气）遍行不殆，密不透风，无一处间隙。“因此我们可以看到，世界的各个部分（因为世界上没有什么不是宇宙整体的一部分）都有感觉和理性。因此，在那个为整个世界提供构成原则的部分中，感觉和理性一定会在更大、更高的程度上呈现出来。因此，宇宙必定是一个理性的存在者，渗透并包含万物的自然则必定以它的最高形式拥有理性。因此，神与自然界必定是同一的，世上一切生物必定被包含在神的存在之中。”②于是，在宇宙中存在着“普遍同情”，一处的遭遇会在遥远的地方得到呼应。与此相反，伊壁鸠鲁主张的原子论强调的是分立的原子、分立的独立个体，这样的理论的目的之一显然是为了反对斯多亚哲学的神秘主义一体论的。

更为重要的是，伊壁鸠鲁的“片面主义”宇宙观在世界当中看不到“控制

---

① 西塞罗：《论神性》第2卷，第32节。

② 西塞罗：《论神性》第2卷，第11节。

系统”,而作为强有机“系统论”类型的斯多亚哲学,必然会强调系统当中的主导控制系统,这不仅作为灵魂存在于人身当中,而且存在于整个宇宙当中。塞克斯都·恩披里柯在其《反自然哲学家》中转述了斯多亚哲学的这一学说:

> 被自然所规整的组合体中,必定存在着某个主导因素,就如在我们人类中,这一主导因素据说是存在于心脏里或脑子里或身体的某个其他部位里的;在植物那里,这种主导因素则以不同的方式存在着,——在某些植物中存在于根部,在另一些植物中存在于叶部,在其他植物中又可能存在于核心部位。如此一来,必然的结果是,既然宇宙是许多成分组成的并且被自然力量所规整,那它之中一定存在一个控制并启动其运动的因素。而这一主导因素不是别的,正是存在的事物的本性,也就是神;所以,神是存在的。①

在西塞罗的《论神性》的有关论述里,我们可以看到斯多亚哲学家对这一点的更为透彻的表达。在斯多亚哲学家的体系中,这样的主导因素就是所谓“自然”或者说“本性”。这种渗透并保护着整个宇宙的力量当然具有感觉和理性。任何复合的存在物都一定有某种构成原则。就人来说,这个构成原则就是理性,在动物身上,这是产生目的和欲望的那种原则。在植物中也可以看到这样的主导力量(guiding froce)。最高的、最完美的是统辖整个宇宙的那种主导力量,它远远高于军队列阵、藤蔓树木的生长以及生物的形体及其肢体的协调中的主导力量。②

对于斯多亚派来说,从这样的有序自然推论出有理智性、目的性在自然中,乃是十分自然而然的事情。恒星的那种连续而永恒的运行,那种奇妙而又神秘的运行规律,更加表明其中有一种神圣的、理智的力量。“如果人们仰望星辰而不能感受到神圣的力量,那么我只能怀疑他们是否根本没有感受能力。”③但是,伊壁鸠鲁是坚决否认世界本身有神性的。当然,“诸神”是存在的,但是他们是与自然分离的,是单独住在世界之间的生物,与人的形状一样。

---

① 塞克斯都·恩披里柯:《反自然哲学家》第1卷,第119—120节。

② 参见西塞罗:《论神性》第2卷,第10节。

③ 西塞罗:《论神性》第2卷,第21节。

显然,伊壁鸠鲁这么说并不仅仅是顺从大众对于神的看法,而且是为了反对斯多亚哲学的“整个自然”渗透着神性或者就是神的“哲学神观”。

斯多亚哲学在伦理学上也是以“自然”为依据的,也是以个人目的论为基础的,但是却得出了一种与伊壁鸠鲁的自利计算理性(审慎)完全不同的道德本位的道义论伦理学。其中的奥妙在于斯多亚哲学有一种“自然”发展心理学:人在长大成人的心理成熟中,会自然而然地从“自保冲动”的阶段发展到把美德当做幸福的阶段。伊壁鸠鲁不同意有这样的心理发生学,毋宁说正好相反,他会认为人的心理发展成熟后,会走向真正的自利计算,而非被空洞的观念所迷惑。当然,伊壁鸠鲁从对自己的真正自利计算出发,会得出需要友谊、美德和正义的工具主义伦理学结论。在伦理学上,伊壁鸠鲁和斯多亚代表了后果论和道义论的对立。相当同情伊壁鸠鲁的斯多亚派哲学家塞涅卡也明白地指出,在此存在着关键性的对立:

> 在这点上,我们斯多亚人是反对伊壁鸠鲁主义者的,他们这班颓废的、躲避生活困苦的家伙,只是在酒杯中作哲学探讨,他们主张的是:美德不过是快乐的婢女,美德须遵从快乐,是快乐的奴隶,美德把快乐视为高踞于自己之上的东西。你说,“不可能存在不含美德的快乐。”然而,为什么快乐位于美德之前?难道你认为这个问题仅仅是个“在先性”(precedence)的问题吗?是美德的全部的本质和力量都受到了质疑。如果美德有可能位居其次的话,那么美德也就不存在了;她的位置必须是第一位的,她必须领导、命令,必须有至高无上的地位;而你却吩咐她去听从指示!①

在政治哲学上,两种哲学也是对峙的。当然,一般说来这两种哲学都属于“治疗哲学”,所以对积极参加共和政治都保持一定的距离。但是斯多亚哲学认为自己总地来说是认可积极参政的,尽管实际的斯多亚哲学家往往言行不一,很少真正进入政治领域。相比之下,伊壁鸠鲁哲学家无论在理论上还是在实践上都是反对政治生活的。所以,塞涅卡能这么形容两种哲学的对立:

---

① 塞涅卡:《论恩惠》第4卷,第2—3节。

> 这两个学派,伊壁鸠鲁学派和斯多亚学派,就像在大部分事情上都有分歧一样,在这件事情上也是有分歧的;它们都将我们导向闲暇,然而却是借助于不同的路径。伊壁鸠鲁说:"除非情况紧急,贤哲(The wise man)不会参与公共事务。"芝诺说:"除非有什么事情阻止,否则他就会参与到公共事务中去。"一个以坚定的决心追求闲暇,另一个则因特定的原因寻求闲暇。①

最后,伊壁鸠鲁的终极价值是自由。斯多亚哲学也是如此,一般来说,怀疑论等希腊化哲学流派都是如此。但是,斯多亚获得自由的办法靠的是自我抑制,贬低感性的、"外部的"事物,甚至靠"顺应命运";而伊壁鸠鲁捍卫的原子个人的自由恰恰意味着否定必然性。所以,如果我们当真要同意这些学派都是真诚地相信自由的,那么,必然有不同意义上的"自由"。有意思的是,伊壁鸠鲁这种反对决定论的自由应当更加是激烈抗衡外部压力的,青年马克思似乎就是这样理解伊壁鸠鲁的;而讲"顺应必然就是自由"的斯多亚哲学,本来应当更多地呈现出顺民的温驯。然而事实上这两派哲学在日常生活中的表现恰好相反。在日常生活中,伊壁鸠鲁派的态度是平常心,并不绝对否定外部习俗,不强调与外部世界的对抗,不强调斯多亚派推崇的在暴政面前激烈抵抗的态势。而斯多亚哲学家的一些著名代表,包括实践中的小卡图(Cato Uticensis,前95—前46,老卡图的孙子)和理论上的爱比克泰德,都呈现出一副为自由不惜牺牲生命的奋发激昂,完全看不出"顺应必然性"的精神的踪影。

也许,对于伊壁鸠鲁哲学来说,过于强调与外部世界的抗衡,可能反而表明外部威力的强大;而心无旁骛的自足,方才是自主和不受外部的控制,这也是"内在力量"的真正体现。

---

① 塞涅卡:《论闲暇》,第2—3节。

❀小 结❀

综上所述,伊壁鸠鲁的快乐主义人学包含了他的治疗哲学、伦理学和政治哲学等复杂而广泛的内容。他的人学其实可以分为两种:一种是日常的;另一种是根本性的。就日常生活中的快乐与痛苦来说,伊壁鸠鲁的"不自然的——自然的——必然的"欲望分类理论可以对其进行医治,因为这是一种现象层面的计算理论,不必涉及更为深刻的东西。但是伊壁鸠鲁关心的可能是更加本体论的、深层次的痛苦——怕死。这就不是欲望分类—计算理论能够治疗的,必须诉诸自然哲学之原子论。

总体来说,伊壁鸠鲁哲学的深刻性在于它并不是关于日常的快乐与痛苦的,而是关于根本性的痛苦的。所以,西塞罗所代表的时人对伊壁鸠鲁哲学的批评——"无痛苦"不算什么大不了的幸福等等——并没有击中伊壁鸠鲁的要害。作为人生本体论疾病的治疗,这一主题十分重要,如果不治疗,将毒害整个生活,使人不能真正快乐。"雅典的瘟疫"正是这一精神瘟疫在突发性事件中淋漓尽致的展现。卢克莱修《万物本性论》的结尾栩栩如生地描述了发生在伯罗奔尼撒战争中的雅典的瘟疫。虽然那一灾难离罗马时代已经十分久远,但是还作为典型个案被提出,势必是因为其在哲学学派中或者文化界中已成了一个典型(由于修昔底德的文笔?),被经常提出来讨论。现代功利主义仅仅关心日常效用的理性计算,没有触及人的本体疾病的层次,即使自认为比功利主义深刻的罗尔斯政治哲学也公开承认自己所关切的只是日常基本利益分配中的正义,而不能触及终极性幸福(那是留待各个宗教与哲学的整全性理论的更深问题)。国家保障正义,但不保障"幸福"。然而,伊壁鸠鲁探讨的

却正是这种终极性幸福的达致。有意思的是,伊壁鸠鲁称个人利益为中心的“明智”比哲学还要重要,而现代经济学思维也是以前道德的明智理性的效用计算为最重要的“理性”,比价值理性更为重要。它们都是在计算快乐—效用的得失,不过伊壁鸠鲁绝不会同意现代经济学的“拉动内需”、增加国民生产总值的总思路。

成功的哲学总是抓住了问题,抓住了真正的大问题。我们看到,伊壁鸠鲁哲学关心人类疾苦,关心负面问题(所谓“免除痛苦”为宗旨)。自然主义的基本精神就是“还原论”,这在治疗哲学中大多意味着哲学家应当关心人的真实疾苦,关心人的日常快乐,而不是逃遁到精神虚构的辉煌宫殿中迷失自我。如果说现代政治哲学如功利主义有其值得肯定之处,主要原因也在这里。正因为此,伊壁鸠鲁坚持学术和德性不能是自身目的,反对古典大序范式把思辨和政治放在前面,把日常生活和快乐放在后面的做法。当人们因此一再攻击伊壁鸠鲁“缺乏教养”时,伊壁鸠鲁派的辩护是:伊壁鸠鲁拒不承认那些不能帮助我们追求幸福的教养是名副其实的教养。“他不会把时间花在追逐诗人上……他认为这些人没有给我们提供任何可靠有用的东西,只有幼稚的娱乐。他没有像柏拉图那样钻研音乐、几何、算术、天文这些从错误的前提出发因而不可能推出正确的结论,而且就算是正确的也不可能使我们的生活变得更快乐因而更幸福的东西。”①他不会去研究这些无用而且无法得到确定结果的技艺,却忽视最主要的艺术即生活的艺术。我们知道,博学睿智的亚里士多德对于“哲学”本身有强烈的自觉反思意识。亚里士多德在几个地方为哲学下定义,他在《形而上学》中把哲学规定为追求智慧的知识。这样的智慧有几个特征,亚里士多德的论述有些错综反复,罗斯将它概括为六点:

第一,智慧的人应该尽可能通晓一切,而不是一个一个地认知个别的事物。只有最高的普遍的知识才能通晓一切,因为认识了普遍就能知道属于它的一切实例。

第二,智慧的人还要能知道那些困难的不易知道的知识。感觉是人人都

---

① 西塞罗:《论至善与至恶》第1卷,第21节。

有的，所以是容易的，算不得智慧；只有离感觉最远的知识才是最难认知的。

第三，智慧应该是最确切的知识。根本原理（本原）的知识是最确切的，只包含少数原理的知识比那些包含多数辅助原理的知识更确切，所以数学比几何学更确切。

第四，善于传授的知识才是智慧。关于原因的思辨易于传授，因为传授就是要讲出事物的原因。

第五，在各种知识中，那种为知识自身而不是为其他目的去寻求的知识，是更加智慧的。因为这种为知识自身而寻求知识的人，能以最大的努力去寻求最高的知识，他自然会选择那最真的最应知道的知识。

第六，智慧不是附属品，智慧的人应该发号施令而不是服从别人，智慧低下的人却应该服从他。根本原理和原因是最值得知道的，因为由于它们，人们才能获得别的知识，而不是由附属于它们的知识去认知它们。只有认知了事物“为什么”（即目的）的知识才具有权威，它对一切从属的知识起指导的作用，它就是“善”，在自然整体中它就是“最高的善”[①]。

我们看到，亚里士多德基本上总结了古典哲学家对于哲学的看法，提出了一些重要的、并且几乎被后来整个西方哲学史所认同的理念：哲学（至少它的最高部分）是纯粹自身目的的、纯粹理论性的；哲学必须通过理性的方式进行，其中包括用客观的、中立的、不偏不倚、不动声色的“辩谈法”从人们的已有知识中分析和提炼出真知。这尤其体现在上面的第五条中。但是，伊壁鸠鲁不同意这样的哲学观点。

与这种教授式和蔼可亲、诲人不倦的老亚里士多德之风相比，伊壁鸠鲁显得是一个横空出世、惊世骇俗的棒喝者。首先，他以极端的、甚至有些不耐烦的口气宣告：哲学的唯一目的是实用的，而不是“为思辨而思辨”。这一实用或实践目的就是治疗人们的疾苦。舍此，哲学没有任何意义：

> 哲学论证如果不能帮助治疗人的疾苦就是空洞无益的。正如医术如果不能帮助解除身体的疾病就毫无用处一样，哲学如果不能去除灵魂中

---

① 参见《形而上学》，982a7—b7。

的疾苦,也就毫无用处。

能够产生无上快乐的,乃是摆脱大苦难。这就是最好(至善)的本质;如果一个人思考得当并毫不动摇,而不是在那儿漫步空谈什么至善,那他就能明白这一点。①

可见,伊壁鸠鲁对什么是哲学,提出了自己的全新理解。他毫不含糊地把"哲学"定位为"治疗"。这当然是与亚里士多德完全不同的意向性。在这一定位的背后,是伊壁鸠鲁对于人类"疾苦"的深重的极为敏锐的痛感。亚里士多德伦理学的格调基本上是满足的。虽然社会和人也有很多问题,但是根本谈不上什么灾难深重。伊壁鸠鲁却让大家好好地反思一下自己,反思一下我们的朋友以及我们生活于其中的社会。我们看到了什么——当我们诚实地看的时候,我们看到了什么?我们当真看到了亚里士多德式的平静的理性人——他们的价值观总地来说是基础稳固、正确得当的?不!我们看到的是疯了一样地追逐着钱财、名誉、享受、情爱的人。他们被文化、被自小听惯的故事所教导,相信这些东西有超值的价值。我们看到的是一个其共识足以建立对于美好生活的真正理解的健康理性的社会?不!我们看到的是一个病态的社会。这个社会把钱财和奢侈生活看得比灵魂的健康重要,这个社会关于爱与性的病态教导把它的一半成员变成既被人崇拜又被人仇恨的财产,把另一半人变成受虐狂式的守财奴,整天在焦虑中煎熬;这个社会用其日益精巧发明的战争武器屠杀成千上万的人,以躲避内心深处对于不安全感的恐惧。尤其是,我们这个社会的一切所作所为都被对死亡的恐惧所毒害,这一恐惧令人再也无法领会平静的人性欢乐,而是把所有人都变成险恶腐败的宗教教师的奴隶。②

人类"疾病"的深重还在于:人们并不觉得自己有病。事实上,大多数人都意识不到自己的真实动机和真实信念。如果用亚里士多德的辩谈讨论法(dialectics)去盘问公民们的价值观、感情和信念,恐怕大多数人都会说自己情

① 纽斯邦:《治疗欲望》,第102页。

② 有关讨论参见斯邦:《治疗欲望》,第103页。

感很正常，并不害怕什么，并没有什么焦虑，还挺乐观的。所以，一般的哲学往好里说是没用，无力穿透潜意识；往坏里说是社会苦难的同谋，为流行价值观论证合法性，遮蔽着问题的严重性（试比较麦金泰尔对于语言分析哲学的局限性的说法）。

疾病体现为欲望/激情体系的紊乱和无度，但是根子在于错误虚假的观念。所以，必须以观念治疗观念。真正的哲学必须明白自己的唯一使命就是担当观念治疗的任务。于是，由此我们可以理解伊壁鸠鲁颠倒古典价值大序——理性、激情、欲望——的重要意义。伊壁鸠鲁派的口号是："我们应当从日常责任和政治事务的牢房中逃离出去。"①这种从公共领域退隐到私人领域的做法，这种用身体感受反对理性和激情（思辨哲学和共和政治）的做法在不少古人看来平庸、自私而不够高尚美好，但是它强调的是个人的感受重要，是贴近人生，安慰历史和政治中的失败者、失败国家。激情本质上是属于共同体的，而快乐是个人性的。既然时代已经消失了大政治共同体的地位，而凸现了个体，当然就应当出现相应的个体哲学。这样的哲学对于人生的理解未必肤浅而缺少深刻："一个自由的人无法获得许多财产；因为如果不给暴众或君主当奴才的话，这是很难的事。但是，他时时都很富足，不缺生活必需品。如果他碰巧得到了许多财产，他可以轻松地散财，赢得大家的好感。"②

如果说哲学家们都是治疗人的本体疾病和时代疾病，那么在治疗的策略上，伊壁鸠鲁与此前希腊哲学家不同，他不取加法，而取减法；不是靠在原生态自然上叠加文化的和哲学的价值体系，而是反过来剥离文化的添加，还原到自然，还原到赤裸裸的感觉和原子，然后构造其他。这是典型的减法思维：没有更上的，只有下面的；而这下面的，却是简单的。既然他的基本诊断是"文明中的人是不快乐的人"，那么伊壁鸠鲁的哲学要求就是撇去文化累加层，回到事实本身。糖是甜的，火是热的，挨打是痛苦的，幸福是快乐的，这些自然而然的事实，不需要精确复杂的论证，应当是生活的最终依据，也应当是理论的最

① 梵蒂冈馆藏《伊壁鸠鲁格言集》第 58 条。

② 梵蒂冈馆藏《伊壁鸠鲁格言集》第 67 条。

终依据,已经长久被希腊哲学给混淆的东西(比如柏拉图和亚里士多德对于“幸福是快乐的”的复杂反驳论证),应当被重新澄清是非、正本清源了,这是他的根本原则。伊壁鸠鲁哲学的还原论总特色表现为清明理性和日常经验为一切思考中的指导方针。语言要追到原子事实,追索每一个词的“原意”。理论要追到“基本要道”,追溯到感性经验和感受。

伊壁鸠鲁在标准论中强调,不要被空洞的名词扰乱自己的宁静,反对柏拉图对于抽象概念的过分关注而忽视了事情本身。这样的思想反映出一个清醒的头脑,它时时严守经验的教训,避免虚幻空洞的意见的伤害。这样的彻底经验论是与整个希腊哲学违背的。赫拉克利特说群氓不知生死之速;德谟克里特说眼睛不足为凭;怀疑论更是用系统的“十式”来反对感性的可靠性。而伊壁鸠鲁反对怀疑论,走向独断。在还原论的基础上,伊壁鸠鲁的哲学实际上要求人们尽量非道德化地处理各种问题,对人类问题中性地分析。相比之下,柏拉图把人的问题说成是来自大序上的下降,追求快乐于是就是自甘堕落,是重大的邪恶。而伊壁鸠鲁把它归结为缺乏安全感和错误认识,这就不是一种道德评判,不是自义自圣的道德宗教——那是与神圣愤怒、战争和不宽容结合在一起的,而是大谦卑心、是深知这是人人可能犯的认识错误。

伊壁鸠鲁的哲学为当时的社会提供了什么?这种道德理论增强人的自信,抬高了人的自由。杨适先生对于伊壁鸠鲁的自由的意义提出了一个很有见地的解释:城邦政治曾经为希腊树立了人类历史上第一个政治自由的价值。于是,即使在希腊城邦政治被希腊化罗马的大帝国政治取代之后,希腊人也不可能或者不愿意简单地退回到古老的部落性共同体中寻求生存依靠,“希腊人早已失去了这个依靠,而且他们既然已经尝过了个人自由的生存趣味,极端珍视这种自由,只要有可能就要尽力保持这些自由的成果,那么他们就不会再返回那古老的形态了。”[1]包括伊壁鸠鲁的“社会契约论”政治观,也绝不是从来都没有经历过希腊民主制的人所能想到的。从这个角度看,伊壁鸠鲁的新自由观虽然反对共和城邦政治的积极自由,但是依然可以说承袭了希腊城邦

① 杨适:《伊壁鸠鲁》,第56页。

的自由传统。而且,内在自由的建立帮助个人抗衡了当时的普遍自卑感。不过我们必须注意:这不是通过决定论的、科学的胜利的办法,不是主体征服世界。相反,伊壁鸠鲁哲学认为科学决定论对偶然性的控制是不好的。这一自由建立在理性之上,是对宇宙奥秘的识破,是对未来的预言。

特别要注意的是,伊壁鸠鲁虽然看上去在颠覆整个文明,但是事实上他开启了典型的文明(在弗洛伊德所谓“文明及其不满”的意义上的文明)即现代性文明。他并不是要消解道德、友谊、正义、艺术、知识等等一切美好优雅的东西,他是要系统地从“前道德状态”推导出道德,从“前友谊个人”推导出人际友谊,从“前政治自由”推导出政治法律,从“前正义状态”推导出正义,从“前艺术”推导出艺术,从“前知识”推导出知识。他认为这样的思路更为扎实——或者更为现实。

在本体论哲学(自然哲学)上,伊壁鸠鲁也有自己的特色。如果说柏拉图—斯多亚目的论一线的哲学把握住的基本洞见是宇宙的精美有序性、系统性和整体性,这很难简单地用“原子偶然撞击”以及“变异—自然选择”进化论说明;那么,伊壁鸠鲁就牢牢把握住“无限宇宙”必有无限力量、能完成任何人类无法想象的事情。设想任何事物能够控制(设计、创造)它,都是没有真正感受到“无限”的力量。伊壁鸠鲁派在批评柏拉图的“神创造宇宙”理论时说:“你们的朋友柏拉图怎么能以他的心灵之眼理解像宇宙这样一座恢宏庞大的建筑,神又是怎样辛劳地创造宇宙?他认为神怎样完成创世?神用的是什么工具?是用某种杠杆,还是用其他什么器械?谁在帮他从事如此巨大的工程?气、火、土、水怎样为这位造物主所用并顺从他的意愿?”[①]我们知道,希腊人本来推崇的是有限、度,而不是无限。所以,伊壁鸠鲁哲学对于“无限”的强调,可以说突破了希腊传统,突破了古典性范式。

---

① 西塞罗:《论神性》第1卷,第8节。



第二编

斯多亚学派

第五章

斯多亚哲学导论

斯多亚学派(Stoic School)哲学是整个希腊化罗马时代最重要的哲学流派之一,它既强调主观性的内在自由和刚毅德性面对险恶敌意的外部世界威胁时的抗衡力量,又论证了一个客观的一元论自然观,强调自然即"神"主宰着一切,宇宙无比善好。这种既有鲜明特色又全面丰富的思想使它吸引了众多的追随者,它吸引了东方巴比伦的第欧根尼,也吸引了西方西班牙南部的塞涅卡;吸引了前奴隶爱比克泰德,也吸引了当朝皇帝奥勒留;吸引了雅典的近东移民,也吸引了罗马皇宫中的高官。① 罗马共和主义的信奉者如著名的卡图和西塞罗可以在斯多亚精神中找到积极的支持,也可以找到失败时的慰藉。不认可伊壁鸠鲁的冷冰冰的原子世界和柏拉图的二元相(理念)世界的哲学家们都可以在这个极为肯定现实世界的"自由哲学"中找到自己所需要的安身立命之处。同时,这一学派的各种"悖谬"和"矛盾"说法也在古代各派哲学家中招徕了围攻般的激烈批评,这使得斯多亚学派在希腊化罗马时代的许多世纪中长期处于学术思潮的焦点。

① 参见塞拉斯:《斯多亚主义》,第2页。

第一节 斯多亚学派的影响和研究状况

斯多亚学派对于下一个时代——中世纪基督教时代——的深远影响是有目共睹的。近代文艺复兴之后,西塞罗和塞涅卡的著作被人广泛传诵,斯多亚学派的思想更是重新直接进入时代舞台的前沿,它在现代的"存活"时期显然一度比柏拉图和亚里士多德哲学要长久,一直延续到19世纪。人们在加尔文、笛卡尔、帕斯卡尔、蒙田、莱布尼兹、斯宾诺莎和康德哲学中能够清楚地感受到这些思想方式在发挥作用。英国古典经济学始祖亚当·斯密的《道德情操论》也深受其感染。进入近现代后,基督教依然在思考自己与斯多亚哲学的关系。接受斯多亚思想的则继续称其为自己的盟友,怀疑斯多亚思想的则沿用古代就有的对斯多亚哲学"骨子里可能是唯物主义和无神论"进行批判。加尔文在1532年写了一部塞涅卡的《论仁慈》的评论著作。在为塞涅卡辩护时说:"我们的塞涅卡仅仅次于西塞罗,是罗马哲学的可靠基石。"可能斯多亚学派的命运理论对加尔文的天命论有相当的影响。有的学者甚至认为"加尔文主义使斯多亚主义受洗成为基督教"。[①] 17世纪反对斯多亚学派的也不少,比如天主教中的帕斯卡尔和马勒伯朗士,因为他们认为斯多亚学派讲的贤哲的幸福是理性的傲慢,不敬重天主的恩典。帕斯卡尔主攻爱比克泰德对个人自主性、对自己的幸福完全控制的强调;马勒伯朗士主攻塞涅卡,因为后者居然肯定幸福在这个堕落的世界上也是可能的。而新教的一些神学家如Bramhall、Cudworth和Bayle则攻击斯多亚学派的决定论以及由此而来的对自由意志、奇迹的否认。莱布尼兹把斯宾诺莎称为"新斯多亚学派"的一员,尽管斯宾诺莎对斯多亚哲学(尤其是目的论)保持距离;Bramhall称霍布斯的决定论表明他是一位斯多亚学派,而霍布斯并不否认。对于理解为唯物主义和无神论的斯多亚哲学,以反对当时的基督教神学为己任的启蒙人物当然是欢

① 有关讨论参见塞拉斯:《斯多亚主义》,第142—143页。

迎的。“百科全书”派首领狄德罗把斯多亚学派描写为一个唯物主义的、决定论的和无神论的哲学，当然对于狄德罗来说这一切都是褒义词。①

然而到了19世纪，风气有了一个急剧的转折。柏拉图和亚里士多德重新为人们所关注，相应地，西塞罗没有人读了，希腊化罗马哲学成了古典时代衰退和堕落的象征。即使是德国学者也对希腊化哲学评价不高。德国著名希腊学者蔡勒虽然撰写了《斯多亚学派，伊壁鸠鲁学派和怀疑论》，却对这个阶段的哲学作出了基本否定的判断。②

不过进入当代之后，斯多亚学派思想的重要性日益为更多的人所认识，如尼采、德勒兹、福科等无不受到斯多亚学派多方面的影响。学术界还形成了专门的“新斯多亚学派”；同时，一些没有宣称加入这一学派的著名哲学家也乐于自称“新斯多亚主义者”而不是“新亚里士多德主义者”。③

与此相应的是，对于斯多亚学派的学术研究也与对希腊化罗马哲学的整体研究一样，越来越成为一个引人关注的成果丰富的领域。现代西方各国学术界关于斯多亚主义的研究很不平衡。康德通过西塞罗的《论职责》而深受斯多亚伦理学的影响，将其贯彻在自己的道义论自由伦理学中；黑格尔对斯多亚学派评价不高，不过在其《精神现象学》中对整个晚期希腊哲学的特征也提出了自己独到的看法。尼采尽管多处嘲讽和贬低斯多亚学派，但是推崇它的地方也不少，毕竟双方都是赫拉克利特的传人，相近与共鸣应当是自然而然的。④ 在欧洲，尤其是在法国和德国，自从古代学术在19世纪复兴以来，关于斯多亚主义的研究，尤其是各种原始资料的爬梳整理工作已经取得了很大的成就。而在英国和美国，斯多亚主义却在很大程度上被忽视了。这种情况在

---

① 参见塞拉斯：《斯多亚主义》，第145—148页。

② 参见蔡勒：《斯多亚学派，伊壁鸠鲁学派和怀疑论》，第15—16页。有关19世纪“风气转移”的讨论参见伊罗蒂亚克诺：《斯多亚哲学专题研究》，第10—12页；塞拉斯：《斯多亚主义》，第150页。

③ 参见纽斯邦：《至善的脆弱》，修订版“序言”第12页。有关当代“新斯多亚主义”的情况，参见L.C.Becker, *A New Stoicism*, Princeton University Press。有关福科对于斯多亚学派思想的大量运用，参见福科在《性史》中关于古代的规训技术的讨论和推崇。

④ 参见塞拉斯：《斯多亚主义》，第151—152页。

20世纪下半叶的短短几十年里发生了巨大的改观。伊罗蒂亚克诺(K.Ierodia-konou)在1999年汇集了7位西方著名学者对于斯多亚学派各个领域的主题所写的专门论文,翻译成现代希腊文,以便向希腊国内学术界介绍西方对于斯多亚学派研究的进展。后来他感到这些文字的重要,又增加了两篇,在牛津的Clarendon Press出版。在这本名为《斯多亚哲学专题研究》(1999年)文集的开头,伊罗蒂亚克诺引用了斯多亚哲学领域的基本入门书、朗格的《希腊化哲学》的"再版序言"来说明学术界对斯多亚学派哲学的关注:

> 本书第一次发表于1974年。正如我在初版序言中指出的,希腊化哲学那时不仅需要一个普遍的重新评价,而且需要一个根本的重建。尽管有少许热忱投入的专家学者看顾这个领域,但是与人们对柏拉图、亚里士多德及其追随者的巨大热情相比,这个时期的希腊哲学总体来说受到贬低和忽视。10年之后,希腊化哲学的时运骤然改观……古老的偏见几乎是一下子就被彻底根除了。新的视野出现了,很明显,他们已经在改变古代哲学的研究视角,而且在刺激整体的哲学研究发展。①

作者在引证朗格的这段评述后,发表了自己的判断,认为"希腊化哲学在本世纪,特别是第二次世界大战后成了古代哲学讨论的中心"。

伊罗蒂亚克诺认为,现代学术界对斯多亚学派恢复名誉首先是从逻辑领域开始的。人们不再认为斯多亚学派逻辑只不过是亚里士多德逻辑的失败抄袭,而且认为这么高明的逻辑学远远高于亚里士多德逻辑,在其产生中甚至不可能受亚氏逻辑实质性的影响。② 此后,斯多亚学派的自然哲学和伦理学也随即被人们重新重视和研究。整个学术界对斯多亚学派的认识和理解被推进了一大步,许多曾经被视为定论的对"斯多亚学派"的传统看法都受到了重新评价。不再用今人或柏拉图、亚里士多德的眼光看斯多亚学派,这已经成为研究者的一个共识。重要的专门研究成果不断涌现,著名晚期希腊哲学的研究者朗格(A.A.Long)的《斯多亚学派研究》、塞拉斯(John Sellars)的《斯多亚主

① 伊罗蒂亚克诺:《斯多亚哲学专题研究》,第1页。

② 参见伊罗蒂亚克诺:《斯多亚哲学专题研究》,第17页。

义》等都是高水平的整体型专著。尤其值得指出的是,学者们就某个专题进行深入研究的成果也达到了前所未有的水平。比如鲍兹恩(S.Bobzien)于1998年出版(2001年再版)的关于斯多亚学派决定论的专门研究《斯多亚哲学中的决定论与自由》在史料的注疏校勘和逻辑分析上都达到了相当高的水平,成为这几年讨论这一主题的学者必须不断回顾的著作。此书强调的不是斯多亚学派的思想与现代思想的相同之处,而是它们的不同。它反复论证的是,不同时代的哲学家的问题意识不同,本体论框架不同,所以它们貌似在讨论同一个问题,其实极为不同。比如,斯多亚学派对于现代哲学所关注的"自由意志"问题并不关心,我们不应当把现代人的思想读入古代人的著作中。鲍兹恩的路径是紧紧围绕克律西波的一系列逻辑论证展开的,他澄清了许多古人和今人的误解。[①] 关于斯多亚学派的"刚毅德性"在实践中的得与失,谢尔曼(Nancy Sherman)的《斯多亚武士——军人之心背后的古代哲学》(Oxford,2005年)结合当代战争生活作出了独到的研究。此外值得一提的是,众多著名斯多亚学派研究学者经常围绕一个主题相互合作,在专门讨论的基础上汇合成集,比如英伍德(Brad Inwood)的《剑桥斯多亚学派导读》(2003年)和伊罗蒂亚克诺(K.Ierodiakonos)的《斯多亚哲学专题研究》(1999年)。当然,关于整个希腊化罗马哲学史的高质量著作对于斯多亚学派的讨论也是不容忽视的,比如朗格的经典之作《希腊化哲学》(1974年)、阿尔格勒(Algra)等人的《剑桥希腊化时期哲学史》(1999年)、夏泊尔的《斯多亚学派、伊壁鸠鲁和怀疑论》(1996年)。针对整个希腊化哲学的专题讨论(语言学、伦理学、本体论等等)的学术著作,更是层出不穷,其中深入探讨了斯多亚学派各个方面的思想。在此必须提出的是纽斯邦(Martha Nussbaum)的《治疗欲望》(1994年),这部经典之作是关于整个希腊化时期各派哲学治疗性的一个开创性研究。在汉语学界,杨适的《爱比克泰德》(2000年)是国内斯多亚学派专题研究中的先驱之作;章雪富的全面性专门研究三卷本《斯多亚主义》也正在中国

---

① 参见鲍兹恩:《斯多亚哲学中的决定论与自由》,第4页;朗格编:《斯多亚主义诸问题》,第15—19页。

社会科学出版社陆续推出。

在这些研究成果当中,可以明显看到学者们不同的倾向性。比如斯多亚学派研究中的权威学者朗格就倾向于把斯多亚学派的棱角磨平,把它解释为亚里士多德或西塞罗路线的延续,把“职责”视为是斯多亚学派伦理学的最高内容,把“反常的”犬儒精神与斯多亚学派哲学区分开来。[①] 朗格之所以这么做的苦心孤诣不难看出:我们今天花费那么大功夫研究斯多亚学派,不是为了对一个没有实践意义的古怪学说感到纯粹的好奇,而是在考察一个完全合情合理的、对于日常生活有帮助的学问。然而,并非所有研究者都同意朗格的观点。不少学者还是趋向于保留和正视斯多亚学派的极端性说法及其独特表述和论证方法。不过,现代研究者们的新共识也是引人注目的。一个重要的例子就是对斯多亚学派和苏格拉底之间关系的重新强调。各种立场的人都日益把芝诺描写为一个苏格拉底派。[②] 朗格在他最新结集的《斯多亚学派研究》中开宗明义,摆出的第一篇是讨论斯多亚学派与苏格拉底的关系的论文,在该文中他说道:“从芝诺到爱比克泰德,也就是说贯通整个斯多亚学派的历史,苏格拉底是斯多亚学派哲学家最为认同的哲学家。”[③]英伍德在为自己主编的《剑桥斯多亚学派导读》所写的编者导言的第一句话也是:“斯多亚学派主义的根子在苏格拉底的哲学实践中。”接下来他还说:“但是它的历史进程开始于苏格拉底去世之后几乎一个世纪,芝诺在接受其他影响的同时对苏格拉底传统的丰富化,这一历程在芝诺所建立的学派的发展起伏中延续着。……”[④]当然,这一新观点会成为进一步讨论的契机,比如,斯多亚学派不是“反对柏拉图”的吗,它怎么能接受柏拉图的老师苏格拉底呢?这样的追问又引导人们回头反思:苏格拉底和柏拉图的关系究竟是怎么样的?赫拉克利特哲学在其中又扮演了什么角色?等等。

---

① 参见见朗格:《斯多亚学派研究》,第170页。

② 参见肖菲尔德(M.Schofield):《斯多亚伦理学》,载于英伍德(Brad Inwood)主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第235页。

③ 朗格:《斯多亚学派研究》,第16页。

④ 英伍德:《导论:斯多亚学派,一个理智上的奥德赛历险》,载于英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第1页。

就原始资料而言，现代学者的长期工作也是值得充分肯定的。在过去很长一段时间里，人们所知道的“斯多亚学派哲学”主要是晚期斯多亚学派的，这是因为早期斯多亚学派和中期斯多亚学派哲学的资料严重遗失，而帝国时期斯多亚学派哲学家如塞涅卡、爱比克泰德和奥勒留的作品却基本完好地保存了下来。《洛布古典丛书》有这三位完整的希英对照本。西方学者近代以来从前人著作中爬梳汇编了早期和中期斯多亚学派的资料，为现在的研究打下了一个良好的基础。

完整的斯多亚学派原始资料都是罗马斯多亚学派哲学家的著作，基本上已经被系统地译为汉语，收入中国社会科学出版社出版的“两希文明哲学经典译丛”。

罗马斯多亚学派的爱比克泰德只有一本由学生所记录的他的日常谈话《哲学谈话录》（中译本收入中国社会科学出版社出版的“两希文明哲学经典译丛”）。

就最为多产的罗马斯多亚学派塞涅卡而言，他的现存著作主要为书信集、道德论集、九部悲剧和自然哲学文集。其中，他的道德文集已经被全部翻译为汉语，分为两册出版：《强者的温柔》、《哲学的治疗》（见中国社会科学出版社出版的“两希文明哲学经典译丛”）。塞涅卡的书信集也有汉语翻译：《幸福而短促的人生：塞涅卡道德书简》（上海三联书店版）。

罗马斯多亚中的皇帝奥勒留的日记体文字《沉思录》也留存了下来（中译本收入中国社会科学出版社出版的“外国伦理学名著译丛”）。

早期和中期斯多亚学派哲学家的著作已经全部遗失。目前人们在研究中所依据的是各古代作者对它们的引证，这些作者主要是西塞罗、普卢塔克、第欧根尼·拉尔修、塞克斯都·恩披里柯、伽伦、亚历山大里亚的克莱门（Clement Alexandria）、阿弗罗狄西亚的亚历山大（Alexander of Aphrodisias）、辛普里丘。其中，集中讨论斯多亚学派、从而大段大段引证早期和中期斯多亚学派材料的主要是西塞罗、普卢塔克和塞克斯都·恩披里柯。

这些人当中，最早而且最为重要地大段引述斯多亚学派著作和思想的，毫无疑问是公元前 1 世纪的西塞罗的著作：《论学园》、《论至善与至恶》（中译本

见中国社会科学出版社出版的“两希文明哲学经典译丛”)、《论神性》(中译本见上海三联书店版)、《论占卜》、《论命运》、《论义务》、《论斯多亚学派的自相矛盾》、《图斯库兰辩谈录》。西塞罗广义上与怀疑论站在一方,属于学园派怀疑论,但是他显然较为同情斯多亚学派。除了在讨论认识论的《论学园派》中对斯多亚学派的否定说法较多外,在伦理学和神学讨论中都对斯多亚学派做了尽量公正的展示。

如果说西塞罗还是以同情斯多亚学派为主,那么在古代对斯多亚学派持公开敌意的人就更多了。公元2世纪的两大作者——塞克斯都·恩披里柯和普卢塔克——的著作是典型的代表。塞克斯都·恩披里柯从怀疑论立场出发,在其《皮罗学说概要》(中译本为《悬搁判断与心灵宁静》,收入中国社会科学出版社出版的“两希文明哲学经典译丛”)、《反独断论者》(包括《反自然哲学家》、《反逻辑学家》、《反伦理学家》)中把各种哲学家们的观点对立起来,形成“二律背反”。可以看到,怀疑论所提及的“哲学家们”主要是斯多亚学派哲学家,这也许与塞克斯都的著作大量借鉴了学园派怀疑论的思想有关,因为柏拉图学园派曾经一度全力以赴攻击新出现的竞争对手斯多亚学派哲学。

普卢塔克是从柏拉图立场出发攻击斯多亚学派的代表。普卢塔克在 *De Stoicorum Repugnantiis* (《论斯多亚主义的自相矛盾》)和 *De Communibus notitiis adversus Stoicos*(《论斯多亚学派在一般观念上的问题》)中为后人保存了内容丰富的斯多亚学派材料,因为他不厌其烦地把克律西波的一段话与另一段话排列在一起,以说明斯多亚思想中存在着多么明显的自相矛盾。普卢塔克攻击斯多亚学派的一篇短文《论斯多亚学派比诗人还荒谬》也已经被翻译为汉语(收入《古典共和主义的捍卫——普鲁塔克文选》,中国社会科学出版社出版的“两希文明哲学经典译丛”)。

阿弗罗狄西亚的亚历山大是公元2世纪人,他是200年左右雅典的漫步学派的讲席教授。奥勒留皇帝在雅典设立的四个讲席教授中,就有斯多亚学派的一个。亚历山大对于斯多亚学派极为敌视。他在撰写亚里士多德著作注释的时候经常批评斯多亚哲学。这说明斯多亚学派在公元200年左右依然是学术界不可忽视的一支力量。亚历山大的两部短著《论命运》、《论混合》中所

介绍的斯多亚学派思想对于后人的研究尤为重要。鲍兹恩在讨论晚期斯多亚学派关于命运思想发展的新动向时，主要借助的就是这部《论命运》中保留的材料。① 此外，古代著名医学思想家伽伦（Galen，129—199 年）在著作中对斯多亚学派也经常进行批评。作为著名的生理学家和医学家，伽伦在《论希波克拉底和柏拉图》中赞成柏拉图的灵魂学说，批评克律西波所代表的斯多亚学派的灵魂观。他的引文因而保留了克律西波的众多大段残篇。②

对斯多亚学派采取比较中性立场的人可以举出公元 3 世纪的第欧根尼·拉尔修，他的《著名哲学家的生平和学说》第 7 卷是介绍斯多亚学派的。他所依据的来源可能是麦涅西亚的狄奥克勒（Diocles of Magnesia）以及狄地穆的阿里乌斯（Arius of Didymus）关于斯多亚学派的著作。

公元 5 世纪的斯托拜乌（Stobaeus）收集了许多哲学和文学著作。现代编辑者称其为“图书集成”（Anthology）；这部文集中包含了许多斯多亚学派的残篇，较为重要的是狄地穆的阿里乌斯的《斯多亚伦理学概要》和克莱安赛斯的《宙斯颂》。

辛普里丘是新柏拉图主义学派最后的代表人物之一。我们在讨论新柏拉图主义的时候，将会提到。公元前 529 年雅典学园被罗马皇帝关闭时，有一批哲学家移居东方，其中就有辛普里丘。辛普里丘主要以注疏亚里士多德的著作闻名于后世。但是在其注疏著作中不时提到斯多亚学派，尤其是他专门注疏过爱比克泰德的《哲学谈话录》。塞拉斯说这表明此书的影响在古代世界非常久远，一直延续到 6 世纪。同时值得注意的是，辛普里丘说自己已经看不到其他斯多亚学派的完整著作了，不过在别人的引述中还能看到不少二手文献。③

我们在本卷“绪论”第 4 节中说过，所有这些公元 2—6 世纪的评注家的资料，索拉比收录在三大卷《公元 2—6 世纪评注家们的哲学》中，其中有不少斯多亚学派的资料，索拉比还增加了不少综述和注解。

---

① 参见鲍兹恩：《斯多亚哲学中的决定论与自由》，第 399 页以下。

② 参见塞拉斯：《斯多亚主义》，第 22—23 页。

③ 参见塞拉斯：《斯多亚主义》，第 25 页。

现代研究者在从浩瀚的古代引述中对斯多亚学派残篇资料进行收集、整理、考证、解释和汇编上,做了大量的工作,取得了丰富的成果,已经出版了好几种重要的资料集。其中较好的汇集本为:

1.H. von Arnim, ed., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vols. Leipzig, 1903—1905(学者在引用此书时一般标记为SVF),本卷绪论中已作较为详细的说明。

2. A.A. Long and David Sedley, (eds.), *The Hellenistic Philosophers*, Vols. i and ii, Cambridge University Press, 1987(学者在引用时一般标记为LS)。两位编者对每一个领域的问题做了自己的综述,凡是编者综述,本编用脚注注明,引自本书的页码;凡是引自LS汇编的原始文献,本编注明LS编目及原始出处。

3. C.J.De Vogel, *Greek Philosophy*, Vol.III, *The Hellenistic-Roman Period*, Leiden: E.J.Brill, 1973.

4. Straaten, M.Van, *Panaetii Rhodii Fragmenta*, Leiden 1962.

5.Edelstein, L., and Kidd, I.G., *Posidonius* Vol.1, *The Fragments*, Cambridge University Press, 1972.

研究者提醒人们,在使用古人对斯多亚学派的引文材料时必须注意几点:第一,这些转述者有时明确指明是谁的观点,比如那些以"芝诺说"或者"克律西波说"等等开头的句子和段落。但是,也有许多引文没有点明作者。学者们认为,大多没有点明的引文可能引用的是斯多亚哲学家克律西波的著作,但是这也不能一概而论。第二,有的引述者对斯多亚学派有敌意,很难保证其引证都是公正的。

对于斯多亚学派的研究目前掀起了一个高潮。斯多亚学派在理论和实践上提出了什么样的思想,值得人们这样重视?它与它之前、之后的哲学(古典哲学与基督教思想),与同时的哲学(怀疑论和伊壁鸠鲁派)的关系如何?这都是解开那个时代的时代精神奥秘的关键,也是现代人理解已经凝结为整个西方文化中的一个基本要素的"斯多亚学派精神"的一个途径。我们在进入具体的探索之前,必须对这个哲学的概貌有一个了解,而从它自古以来令人感到困惑的两个基本特色——"悖论性"与"自洽性"——入手,不失为一个比较

好的思路。

第二节　总特色:悖论与自洽的统一

斯多亚学派哲学给人的第一印象是奇特的:这个学派以喜爱"悖论说法"著称,西塞罗和普卢塔克都对这一嗜好感到头痛,著文抨击,"斯多亚学派的自相矛盾"几乎成了古代许多人的一个共同的著作主题。使问题更为复杂化的是,这个哲学又突出强调自己的"自洽性":"首尾一贯"、"一个字母也不能改变"(卡图的说法)。这种"充满悖论——又自称体系自洽"的特色到底意味着什么,由何而来?根据症候的阅读是一种现代研究方法论(阿尔都塞),让我们抓住这一表面上的悖谬性不放,由此入手研究斯多亚学派哲学的基本特征和本质。

自古以来,斯多亚学派哲学就被人视为充满了"悖论"。悖论意味着两个含义:一个是反常识,走极端;另一个意味着反自己,自相矛盾。悖论首先指的是这个理论(或说法、命题)充满了各种极端性的反常识的宣称,重要的例子有:

> 知识就是道德,唯有智慧才是德性,其他都算不上德性。具有了智慧就具有了德性。(A)人是理性的;人没有非理性的方面,人的非理性激情只不过是理性上的错误而已。(B)一切都是被自然所严格地因果决定的,没有任何自由的可能。(C)自然所决定的,必然是好的。(D)物质的就是精神的,精神的就是物质的。(E)

这些极端化的命题,有的使人联想到苏格拉底,比如命题(A);有的完全是斯多亚学派的独创,比如命题(D)。[①] 即使苏格拉底可能提到的一些思想,斯多亚学派这里也系统化地加以强化和突出强调,比如命题(B)。

使得斯多亚学派哲学显得是一个"悖论"的哲学的,不仅是这些极端性的

---

① 参见朗格:《斯多亚学派研究》,第170页。

宣称,更有甚者是斯多亚学派哲学体系中蕴涵的自相矛盾。比如,一方面斯多亚学派哲学相信自然决定的一切都是好的、和谐的;一方面又强调人类生活环境中的灾难性、邪恶性的普遍存在,从而强调人的自由意志抵抗灾难的价值。而这"自由意志"的存在显然又与自然的彻底决定性是冲突的。一方面斯多亚学派强调人是理性的,非理性不存在,反对怀疑论,肯定人能够把握确定的真理;另一方面它又强调没有一个人是真正理性的,没有一个智慧的人。在伦理学中,斯多亚学派在宇宙悲情还是宇宙乐观之间摇摆。一方面,它强调自然安排的一切都是美好的,比如在所有的动物中,自然仅仅赋予了人以理性,这似乎继承了古典大序的思想;但是另一方面,显然斯多亚学派哲学又认定人比动物要坏,真正意义上的"坏"(道德邪恶)是人的层次才出现的。神圣自然为什么要令所有人都达不到理性成熟、都是"病态"的?①

但是,斯多亚学派哲学家们不顾批评者反复指出的上述矛盾,反而一再宣称和强调自己的哲学的体系性、内在融贯性、一致性和完全的自洽性,并且为此感到非常自豪。他们认为自己的哲学体系所具有的内在一致性来自于整个宇宙的理性一体性,个人与宇宙的一体性或内在关联性,宇宙内在因果关系与理性的逻辑关系的一致性等等。对于斯多亚哲学来说,宇宙体系是可以作出合理解释的,因为它本身就是一个合乎理性(logos)组织起来的系统。人类个体就像其他万事万物一样,都是世界的一部分;所以宇宙的事件和人类行动不是按照两种不同的秩序发生的。从最终的意义上讲,它们都是 logos 的产物。一个人如果充分理解了这种关系,就会自愿在他的行为方式中完全符合他处于最佳状态的人类理性——也就是宇宙理性之中。理性由于自愿与自然一致而保持其最佳状态("德性"、"卓越"),达到这种境界就成为贤哲(wise man)。人类存在的目标就是达到自身的态度和行动与自然事件实际过程的和谐一致。②

综上所述,可以看到斯多亚学派哲学试图持有多种彼此对立冲突的立场。尽管不少斯多亚学派哲学家们总是努力化解这些冲突,但是实际上不和谐本

① 参见朗格:《斯多亚学派研究》,第 173 页。

② 参见朗格:《斯多亚学派研究》,第 108 页。

身一直伴随着它。进而言之,企图整合和谐与不和谐于一体,会在新的语义层次上构成一种张力。这不禁令人提出这样的问题:为什么斯多亚学派不取单一立场?我们知道,许多哲学流派都集中突出一个原则,反而迅速获得成功,比如经验论或唯理论。相反,一个试图包容太多东西的哲学,不仅容易引起矛盾,招徕指责,而且容易模糊自己的特色。斯多亚学派为什么要持有对立的极端立场?它能把它整合到一个辩证统一的体系中吗?我们将带着这些疑问开始对整个斯多亚学派哲学的宗旨和本质特征进行研究。

第三节　传承与发展史

斯多亚学派复杂的悖论性必然会反映在其所汲取的思想资源的复杂性上。斯多亚学派的思想资源主要是犬儒学派、麦加拉学派、柏拉图学派、赫拉克利特学派。这个顺序大致反映了芝诺本人的哲学研究的思想发展历程,从而也反映了“斯多亚哲学”的形成史和最终形态的基本特点。

当芝诺来到雅典时,正值希腊哲学的“古典时期”结束而“希腊化时期”刚刚发轫之际。此时的雅典,依然是地中海世界文化中心。雅典最重要的哲学学派当然是作为古典哲学顶峰形态的柏拉图哲学。同时,小苏格拉底各派、漫步学派、原子论自然哲学等各种哲学学派对斯多亚学派也有一定的影响。然而,许多充满了智性优越感的雅典哲学家未必会想到,雅典很快会兴起学习并超越这些雅典哲学学派的“新哲学”,而且这些新哲学学派的创始人大多不是雅典人,而是来自那些希腊思想模式和东方思想模式相互碰撞和融合的东方国家。①

---

① 芝诺来自塞浦路斯,他的继承者克莱安赛斯(Cleanthes)来自阿索斯(Assos,位于今日的土耳其西部);克莱安赛斯的继承者克律西波来自索里(Soli,位于今日的土耳其南部)。此后,斯多亚哲学学派中的大师有两位来自东方:巴比伦的第欧根尼和塔尔索斯的安提珀特。西德莱说这体现出那个时代地中海文化的活动图景:亚历山大大帝的东征把希腊哲学传播到了整个东部地中海地区乃至更远。参见西德莱:《从芝诺到A.迪迪姆斯的斯多亚学派》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第8页。

一 芝诺的思想历程与斯多亚学派的传承

斯多亚学派是由来自塞浦路斯的西提乌姆的芝诺(Zeno of Citium of Cyprus,前334—前262年)于公元前4世纪末至公元前3世纪初创立的。芝诺的同时代人称他为"腓尼基人",他的门徒,西提乌姆的培尔塞乌斯(Persaeus)说,芝诺于22岁那年(即约公元前312年)来到雅典,也就是说,他到雅典是在亚里士多德和亚历山大逝世约十年之后的事情。热爱哲学的青年商人芝诺来到雅典后,并没有进入当时的名门大派柏拉图学园或漫步学派中,而是看中了一个"小派"——小苏格拉底派的犬儒学派。芝诺进入专业哲学圈子的故事颇富传奇色彩:

> 芝诺是这样巧遇(犬儒派的)克拉特斯的(Crates of Thebes):他带着一批紫袍从腓尼基航行到拜里厄斯港,途中遭遇了海难;于是他登岸去了雅典,并在一家书店坐下,那时他正好30岁。读到色诺芬的《苏格拉底回忆录》第二卷时,他极为兴奋,向人询问在哪里可以找到像苏格拉底那样的人。恰好这时克拉特斯从旁经过,于是书商指着他说:"跟着那个人去吧。"从那天起,芝诺就做了克拉特斯的学生。①

克拉特斯不是等闲之辈。他是"小苏格拉底派"中名气最大的"犬儒派"的三杰之一,在公众中的影响可能仅次于那位与亚历山大大帝顶撞的第欧根尼。在西方哲学史上,斯多亚学派哲学被许多人视为标准的"哲人"典型,而这可以溯源至犬儒派。什么是"哲人"的"形象"?未必是满脑子玄思的理论家,而应当是能够充分蔑视人间遭际的自足贤哲(这种看法一直延续到康德)。芝诺的逸事告诉人们,斯多亚学派哲学的创始人芝诺的"哲学发蒙"并非首先来自对大自然的惊讶(亚里士多德说这是"哲学的起源"),而是来自对"人的优异"的惊讶,对人的道德气象和人格高度的惊讶。② 芝诺后来名气大了,甚至被人视为独立开创了一门"新哲学",这可从当时一位喜剧家不无调

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第2节。

② 有关苏格拉底与"人的优秀"的关系的讨论,参见包利民:《生命与逻各斯》,第3章第2节。

侃的颂诗描述中看出，他哲学的基本精神还是犬儒派的：

这个人提出一种新哲学；

他教导人们挨饿，竟然也有门徒。

他的食物只是一条面包，

最好的点心是干无花果，

白水当饮料喝。①

作为年轻人，芝诺首先为犬儒派这种小苏格拉底派的反叛型的哲学所吸引，也是十分自然而然的。芝诺在27岁时写下的第一本哲学著作《理想国》（*Politeia*，也可以翻译为《国家篇》）代表了他的青年理想主义的精神，显然是为反驳柏拉图的同名著作而写的。芝诺的理想（乌托邦色彩）甚至高于柏拉图的“理想”。这样的理想国包括整个世界，而非某个希腊城邦。在这样的国度中，没有人说“我是雅典人”或“我是西顿人”，人人都会说“我是世界公民”。这一学说可以让人想到犬儒派的第欧根尼的说法。书中对当时古典世界中的世俗价值及其体制的代表——神庙、法庭、币制、男女服装区别、传统教育、婚姻等等——展开了彻底的批判，无不令人想到“犬儒”一词的标准中文翻译：“愤世嫉俗”。斯多亚学派哲学的创始人虽然都提倡积极参加政治，但是没有一个人真正参加实际的政治。事实上，他们的政治学说中的这些极端说法很难适用于日常政治。

斯多亚学派为什么放着传承苏格拉底的名门大派柏拉图哲学不追随，却去追随一个“小苏格拉底派”呢？这难道不是走偏锋？这个问题的实质是：希望追随苏格拉底的人应当在哪儿发现他的真正精神？被雅典民主政府处死后的苏格拉底虽然没有写过专著，却被众多人在此后的许多世纪中当做宗师争夺，于是必然会产生这样的问题：到底谁拥有“苏格拉底道统”？苏格拉底有许多诠释者，斯多亚学派哲学当然不可能绕过他们而得出自己“原原本本的”苏格拉底诠释。“绕回到原点”只不过是一种无法实现的理想。其实任何“原点”都已经经过诠释。不采纳柏拉图的诠释，就只有采纳色诺芬的或者犬儒

---

① 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第7卷，第27节。

派的。朗格指出:“苏格拉底对于斯多亚学派哲学的重要性一般被人们所公认,但是从未被详细研究过。”①朗格对此中原因的分析是,一般来说人们认为苏格拉底是柏拉图的专利品,而早期斯多亚学派哲学对柏拉图是敌对的。斯多亚学派承袭的苏格拉底不是柏拉图的诠释形象,而是经过犬儒派诠释的苏格拉底。在传统哲学史看来,或许柏拉图派才是苏格拉底正统;至于其他众多追随者,色诺芬显得不懂苏格拉底的真谛;“小苏格拉底三派”既然“小”,那就不是长子,是别子。但是,这幅图景未必得到公认。在古代,“小苏格拉底派”就从来没有承认自己是“小”派(这个“小”字是后人加上的);相反,他们经常斥责柏拉图和“柏拉图老学园派”歪曲了苏格拉底。与柏拉图老学园派有学术和利益之冲突的亚里士多德已经激烈批评老学园的斯彪西波的“数论”走上了邪路,是旁门左道,怎么配得上是道统的传承人。② 如此看来,自许名门正派者,其实未必没有可能利用体制的声势而实现了“别子为宗”。毕竟讲“道统”的人往往把“真正的学问”说成是一种奥秘,只有少数人才知道;而且这些少数人往往受到拥有学术资源并与社会统治势力密切合作的“正统”的压制,在压制下默默传着不公开之心教。犬儒派反对“正统苏格拉底派”的柏拉图哲学,认为自己才是苏格拉底心传或道统的真正继承者。在犬儒派的傲视遭际和世俗价值的“极端行动”中,体现出一种对自由意志的张扬。“自由”本来体现的是希腊强者政治学的大传统。但是它的提纯状态——纯粹的个人理性可以与天地抗衡——却是苏格拉底才发现的新事物,而犬儒派对这一内在本体尤其加以突出和张扬。芝诺追随犬儒派,因此也不会认为自己是走上歧途或是故意走学术偏锋,而会认为自己是走回到真正的大道,走回到苏格拉底的道统,这就是犬儒所张扬的“贤哲”形象的第一人苏格拉底。

这门新哲学的名字通称为“廊下门派”(Stoic),来自于芝诺及其战友经常聚谈讲道之处,即在雅典老城区闹市中的“王宫柱廊之下”而非郊外清静超脱的“学园”中。这一自觉选择的哲学态势可以让人想到犬儒精神——苏格拉

① 朗格:《斯多亚学派研究》,第16页。

② 参见亚里士多德:《形而上学》第13卷,第9章。

底的“牛虻精神”:积极“在市场中”刺激民众的良知,而不是陷入对于天空的自然哲学沉思。自古以来人们就注意到,芝诺及其道友最爱称自己为“苏格拉底派”。至于“芝诺派”和“斯多亚学派”等名称,可能直到芝诺去世后相当长时间才出现。①

在犬儒派的苏格拉底形象中,有一种与客观世界的激烈对抗精神。事实上,尽管犬儒哲学的口号是“按照自然生活”,而且这一原则后来也成为斯多亚主义的一个基本观念,但是犬儒精神突出的是主观性与所有外部世界的对抗。斯多亚学派伦理学的基本价值分类体系把自然中所发生的一切都划归为“无所谓的”(indifferent)或“无所谓好坏”的、“中性的”。在这样极端化的“价值分类学”中,人们不难觉察出犬儒派对客观世界的蔑视和敌意。苏格拉底的极端性也为芝诺所衷心佩服和张扬,比如在对待道德问题所采取的心理学解释上,苏格拉底采取了一元论的解释,他只承认人有理性的方面,不承认人有非理性的部分,因为他把“非理性”欲望和激情都分析为理论理性上的认知错误;相反,柏拉图却承认心理中的非理性部分,主张一种理性、激情和欲望分立的“三元论”心理学。斯多亚学派哲学在此传承并大力突出强调的是苏格拉底的“唯识论”,而不是柏拉图的心理学。

然而,尽管芝诺最先仰慕的是小苏格拉底派的犬儒派,但是他并没有一生仅仅停在此,否则,世上将多一个犬儒派,而不会有“斯多亚学派”。芝诺不是一个很狭隘的人,他没有门户之见,很快他就去其他学派访师问道。他不仅去麦加拉学派学逻辑,甚至还去柏拉图的“学园”中跟当时的学园领袖、“老学园派”三杰之一的波勒谟(Polemo)学习。可想而知,这会引起师门不安,史书中曾经记载了芝诺的犬儒派老师克拉特斯斯去麦加拉学派“抓逃徒”的故事:

> 提莱的阿波罗尼奥告诉我们,有一次克拉特斯斯抓住芝诺的斗篷,把他从斯提尔波那里拽出来;然而芝诺说:克拉特斯斯,抓哲学家的正确方

---

① Philodemus, *De Stoicis*, Xiii3,转引自西德莱:《从芝诺到 A.迪迪姆斯的斯多亚学派》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第 11 页,注释 3;并参见朗格:《斯多亚学派研究》,第 3 页。值得注意的是,斯多亚学派哲学认为按照严格的标准,苏格拉底本人也没有达到贤哲的水平。当然所有其他人更是远远不够。

式是抓住耳朵:说服我,然后把我拖走;如果你使用强力,我的身体会和你在一起,但我的心还在斯提尔波那里。①

为什么芝诺要顶住压力这么做?蔡勒认为芝诺走出犬儒派是因为看不惯犬儒学派那种过分夸张的生活方式,而且犬儒学派的浅显的道德说教已经不能满足他的求知欲望了。犬儒故意采取粗俗的举止、贬低文化博学、怒目金刚般冲撞主流社会的价值框架,而老学园派的波勒谟在芝诺面前展示了一个举止文雅、学识广博的理论哲学家的世界,这对于急切寻找把内在人格高贵性与扎实的学问基础结合起来的路径的芝诺必然具有相当的吸引力。② 蔡勒的说法还是偏于表面化。事情没有那么简单,芝诺的选择并非出于纯粹个人的知识好奇心,而是斯多亚学派哲学的内在逻辑的自然展开。既然斯多亚学派对于激情的治疗和险恶环境的对抗依靠的是一种唯智主义,而不是仅仅依靠意志论和德性的魅力,那么在客观确定的知识上的追求就不是可有可无,而是至关重要的了。犬儒式与世界对抗的精神,意味着对世界的否认。但是为什么不能肯定这个世界,从而让主观性自由获得更为客观扎实的支持呢?这样的客观支持来自对自然的充分肯定。这样的世界不但不是丑陋的、险恶的,相反它是完善的,是“美”(美好)的。克律西波断定,自然为了美丽的目的创造了许多的生命,比方说孔雀的尾巴(见普卢塔克《斯多亚的理想国》)。据马可·奥略留的记载,在斯多亚学派看来,即使自然界那些无关紧要的,甚至丑陋可怕的东西,也有其独特的魅力(见《沉思录》第三卷,第2章)。当然,斯多亚学派赞赏世界美丽的主要依据是整个宇宙天体结构的形状、大小和色彩的美好动人。③ 凡此种种,体现出来的视野和心境,与犬儒派的宇宙失望感形成了鲜明的对比。

芝诺之所以一开始反感柏拉图学派,其中一个原因就是认为他主张二元论,对我们这个世界完全失望和放弃。芝诺在认识到需要客观自然的支持之后所主张的“斯多亚学派的自然哲学”,宗旨之一就是反对拉开本质与现象的距离形成的“二元论”或“多元层级论”,他坚持本质即现象、神即自然、逻各斯

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第27节。

② 参见蔡勒:《斯多亚学派、伊壁鸠鲁学派和怀疑论》,第37页。

③ 参见蔡勒:《斯多亚学派、伊壁鸠鲁学派和怀疑论》,第184页。

内在于质料之中,以极端的"一元论"精神肯定现象界,肯定宇宙本身就是神性的。就在这时,芝诺发现当时柏拉图老学园中所讲的"柏拉图"似乎已经不是二元论的柏拉图,而是与自然日益接轨的一种思想。众所周知,当时老学园派正在有声有色地展开一个大型科研课题,即"柏拉图的未成文学说"(所谓"unwritten teachings",据说来自晚年柏拉图密不宣人的口传教义)。学者考证说,这一学说虽然晦涩神秘,但是主要宗旨还是可以看出来的,它是结合毕泰戈拉的数论而阐发宇宙创造学说之自然哲学。指导这一课题研究的总体思路,一方面是拉开存在大序的等级,比如,在"相"(理型)的上面再设立一个"不可言说的太一";另一方面却又减少本质与现象界的距离,比如,设立"一"与"不定之二",然后再由此派生出各种"数";这些数又产生万物,并构成感性现象质素"背后"的本质。①

对于肯定自然哲学的柏拉图,芝诺显然感到是可以汲取的。波勒谟的哲学不是极端化的,他在伦理学中肯定身体性的和物质性的利益具有一定的作用,而不是像犬儒那样完全拒斥。芝诺自己后来在坚持外在之物没有"善"(好)的价值的同时,也退一步说这些东西可以是"自然可取的东西"。芝诺在开拓自己的视野中变得越来越像一个柏拉图派——而且是老学园派。波勒谟的一句抱怨很能说明问题,他对芝诺说:"我很清楚你以后会怎么样,你打破我的院墙,偷走我的学说,然后给它们套上腓尼基的外衣。"②

但是,芝诺也没有简单接受柏拉图老学园派学说,包括波勒谟的"数论自然哲学"。也许他感到这样的数论创世理论还是不够自然,还是具有太多的二元论倾向。那么,什么东西更为自然?芝诺采纳了赫拉克利特的自然哲学。根据西塞罗在《论学园派》中的记载,当芝诺在与比自己更年轻的同学阿尔凯西劳一起热烈讨论他们的老师波勒谟的学说时,他引用了赫拉克利特来批评波勒谟的思想。

在斯多亚学派的师门传习录中,最为晦涩的可能就是赫拉克利特哲学了。

---

① 参见本书第二卷,第二十六章。

② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第25节。

在古人的各种记载中,能看到芝诺与犬儒派和老学园派的思想影响乃至个人关系的具体细节,但是却很难看到赫拉克利特思想是如何进入芝诺的视野的相关描述,尽管斯多亚学派自然哲学使用的几乎全是赫拉克利特哲学的语汇和宇宙论图景。学习赫拉克利特给斯多亚学派带来了什么?一种可能是帮助了芝诺的犬儒精神。赫拉克利特貌似自然哲学,其实是一种宇宙顿悟类型的神秘主义。一个深度的神秘主义往往是以宇宙悲情意识为标志的,因为它的前提就是对日常世界的极度失望:宇宙万事万物的出现就是大火的熄灭:“有死的是不死的,不死的是有死的,一个的死就是另外一个的生,另一个的死就是这个的生。”(DK22B67)正如现代哲学家尼采所说的,宇宙是在酒神的眼泪中诞生的。① 斯多亚学派哲学中的犬儒的、阿里斯顿—爱比克泰德的路线坚持内在精神对外部滚滚洪流的蔑视,确乎令人想到傲慢哲人赫拉克利特。但是,另外一种赫拉克利特式理解也是可能的,这就是对自然大化的最终认同和留恋(“普遍同情学说”)。赫拉克利特主张的毕竟是一种自然哲学:他号召的是入世的刚健向上精神,大火贯穿在万事万物中,神与自然从未分离,关键是人的视角。常人看不到大火方面,执著于个体,不知道万物一体之仁与永恒新生的自然节奏。芝诺的基本口号“顺从自然而生活”,可能指的更多的是顺从这样的自然节奏而生活。②

斯多亚学派借助赫拉克利特哲学而提出的消解神—人距离、压缩凡—圣张力的新自然哲学,是对柏拉图学园派基本原则的挑战,引起地震般的震荡。事实上,柏拉图学园甚至整个地停下了“存在等级和宇宙创化过程”的研究,全力以赴来反驳这个“异端”。领头者就是曾经与芝诺一起师从波勒谟的埃尔凯西劳。他奋起反击老同学芝诺的时候,也甚得波勒谟等学园前辈的嘉许。要知道这样的嘉许并不容易,因为埃尔凯西劳同时发起了一次重大的“哲学转向”,把整个学园派转到了怀疑论方向上去了,然而老学园派却是典型的独断论者。由此转向开始,整个柏拉图学园派由“老学园”阶段进入所谓“新学

① 参见尼采:《悲剧的诞生》,第41页。

② 参见康福德:《从宗教到哲学》,第167页。

园”阶段(有关背景资料参见本卷关于怀疑论的历史发展阶段的讨论)。

二 斯多亚学派的发展阶段

斯多亚学派正是在与学园派怀疑论的论战中展开了自己漫长的发展历程的。可想而知,斯多亚学派思想中这种多重元素并存的情况,使其发展呈现出丰富复杂和多向摆动的样态。① 要把如此对立的倾向综合在一起,是十分困难的。在斯多亚学派哲学的发展史中,人们明显可以看到,有时一种倾向使人感到需要加强,有时另外一种要素使人感到需要突出;在各种倾向之间的摆动中几乎形成了不同的“斯多亚学派”。这与伊壁鸠鲁哲学在发展中几乎纹丝不动、毫无改变的特色形成了鲜明的对比。英伍德说,与其把斯多亚学派哲学描述为一个“理智运动”,不如把它描述为一场特殊的旅程或“奥德修历险”更为准确。其中一个重要原因就是这个学派的历史发展充满了岔道、叙事性的色彩、奇异的关联,但是最终还是朝向一个可以理解的终点会聚。② 斯多亚学派哲学的发展史,按照学术界的传统分法,可以分为三个阶段:

1. 早期斯多亚学派——从公元前 3 世纪左右的芝诺到公元前 2 世纪的克律西波。

2. 中期斯多亚学派——巴那修(Panaetius)和波西多纽(Posidonius)。

3. 罗马斯多亚学派——罗马帝国时期的斯多亚哲学家,主要人物是塞涅卡、爱比克泰德和奥勒留。

值得注意的是,并不是所有的人都认为这是最好的区分法。现代研究者西德莱就提出了一种独特的五阶段划分法,不过,他承认这些阶段之间存在着大量的交叉重叠之处:

1. 第一代斯多亚学派。

2. 早期雅典的斯多亚学派领导人时代。

3. 柏拉图主义的时代(“中期斯多亚学派”)。

---

① 参见沃格尔:《希腊哲学》第 3 卷,第 49 页。

② 参见英伍德:《导论:斯多亚学派,一个理智上的奥德赛历险》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第 1 页。“理智运动”的说法是泊任茨(Max Pohlenz)在 1948 年的一本书中提出来的。

4. 公元前1世纪的去中心化时代。

5. 帝国时代。

西德莱之所以这么区分,主要是从内容而不是时间上考虑的。他认为这五个阶段分别代表了对于什么才是一个“斯多亚学派哲学家”的不同理解。而且,这样的五阶段划分还突出了斯多亚学派哲学家与雅典的关系:第一代斯多亚学派开创大师都不是雅典人,而是从地中海东部来到雅典开创哲学门派的人物;当斯多亚学派成为雅典的一门显学之后,就在雅典生下根来,形成了某种体制,其特点就是一代代彼此继承的“学派领导人”(Scholarchs)。到了公元前1世纪左右,雅典之外的其他地区的斯多亚学派哲学家的重要性又超过了雅典的斯多亚学派哲学家,西德莱把这一现象归纳为“公元前1世纪的去中心化时代”。至于罗马斯多亚学派哲学的兴起,更是抢去了雅典斯多亚学派哲学大本营的地位。① 我们以为,围绕雅典来看斯多亚学派哲学的发展确实有其独特的意义,因为雅典即使在其外部鼎盛国力消失之后,依然在古代地中海世界长期占据着文化中心的地位。其他新起的文化中心如亚历山大里亚、罗马甚至较小的地区如罗德岛,都应当被纳入到与雅典的关联互动中,才能够更准确地得到理解。

我们在下面对斯多亚学派哲学发展史的介绍中,还将采取传统的三阶段论,因为这样比较清晰。但是,我们希望读者认识到,“三阶段”不仅体现了时间和地点的差异,而且体现了斯多亚学派哲学体系中某一种因素在某个阶段占据主导地位。从上面的讨论可以看到,斯多亚学派哲学的基本特色是多重因素共存,其中最重要的可能是犬儒式主观性和柏拉图式客观性。这两种因素之间张力很大,很难和平共处,经常处于冲突之中;有时一种因素占上风,有时另外一种因素占上风。大致说来,在斯多亚学派哲学发展的第一阶段,最为突出的是其犬儒式的主观性精神,但是,芝诺终究走向了一定的客观性,汲取了柏拉图和赫拉克利特的自然哲学,从而创立了一个较为平衡的哲学。在第

① 参见朗格:《希腊化哲学》,第114—115页;并参见西德莱:《从芝诺到A.迪迪姆斯的斯多亚学派》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第7页。

二阶段即中期,斯多亚学派阶段明显偏向柏拉图派,而“犬儒倾向”受到极大的压抑。第三阶段即晚期的罗马斯多亚学派,其总的特色是重新恢复了某种犬儒派精神,典型的代表是爱比克泰德。这个时期的斯多亚学派哲学总体来说贬低论道之学问,抬高、尊敬德性,尽管客观性方面没有完全消失(主要以博学的塞涅卡为代表)。

(一)创始时期

斯多亚学派创始阶段的主要代表人物是芝诺、阿里斯顿、克莱安赛斯(Cleanthes)、克律西波(Chrysippus)。此时的斯多亚学派哲学已经综合了各种思想,但是显然以主观性为突出,其标志就是思想上的极端化路线引人注目。芝诺为了学派的健康发展,终于走向了平衡,这引起了阿里斯顿的不满。斯多亚学派在雅典站住脚后,随即遭到其他学派的批评。克律西波作为学派的逻辑大师,为保护和兴盛斯多亚学派作出了无人可比的巨大贡献。

1. 芝诺学派正统地位的确立

所谓“斯多亚学派”,最初被人称为“芝诺学派”,指的是那些与芝诺一道在雅典王宫柱廊下讨论哲学的人。“斯多亚”一词来自“柱廊”,所以斯多亚学派直译是“柱廊学派”、“画廊学派”。这条柱廊(stoa poikile,也叫“画廊”)位于雅典市场(agora)北部边缘。芝诺不像柏拉图、亚里士多德和伊壁鸠鲁那样拥有自己的郊外学校房产,他与他的同道都是犬儒那样的清贫人士,他们在城邦中心的公共场所讲学探讨,这更让人想到苏格拉底和犬儒派的清贫生活方式和积极影响大众的意识。西德莱指出:早期斯多亚学派哲学中的各位重要人物其实相互之间相当独立。只是在芝诺去世后,“学派”的意识才被斯多亚学派哲学家感到。于是创始人的一言一行成了经典。作为“斯多亚哲学学派”的一员,标志之一就是信奉芝诺的观点。各种斯多亚学派可以对其进行不同的“解经”(解释),从而突出自己想突出的东西;但是离开芝诺的观点太远,那就等于离开了斯多亚学派。[1]

---

① 参见西德莱:《从芝诺到 A.迪迪姆斯的斯多亚学派》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第 16 页。

正如我们在上面所指出的,尽管芝诺进入哲学的原因是对于苏格拉底人格的敬佩,但是他未必会一直认为傲视世界的意志力就是苏格拉底的真谛;苏格拉底确实对于人生遭际有不动之心,但是这不是来自非理性的冲撞意志,而是来自纯粹理性的“知之则乐之”的唯识论。这样的识见与早年芝诺所震惊并衷心崇拜的犬儒派相去太远。当芝诺从青年反叛期走出来后,终于在思想成熟阶段创立了一种综合了各种因素的哲学,既传承了苏格拉底道统(犬儒派),又传承了柏拉图和赫拉克利特的自然哲学,还传承和发展了希腊的逻辑学,开创了一种平衡诸见解的新哲学。

芝诺所确立的这一大方向并非那么轻易就得到公认。当时,他与同在柱廊下讨论问题的亲密战友们从某种意义上说地位不相上下。那些人可能比他还要坚信犬儒哲学原则是唯一正确的苏格拉底道统,传承道统者不应当搞折中主义。事实上,芝诺对柏拉图派和逻辑派的“让步”在当时刚刚具备雏形的斯多亚学派哲学圈子中自然而然地遭到了“基要主义派”的反对。其中,老战友、极端犬儒化的阿里斯顿(Ariston of Chios)对芝诺尤为感到不满。阿里斯顿之所以愿意被人称为“芝诺派”,可能仅仅是因为他与芝诺等人一道研习和修道。但是这决不意味着他会同意芝诺的所有改革创新举措。

作为斯多亚学派的开创元老之一,阿里斯顿比芝诺还要坚定地坚持本派的正统,坚持苏格拉底—犬儒立场。他反对芝诺拥抱自然哲学和逻辑学的做法。根据塞克斯都的记载:

> 开俄斯的阿里斯顿不仅因为物理学和逻辑学对研习者有害而拒绝它们,而且禁止伦理学的某些部分,如劝告和责备;因为他认为这些是保姆和儿童教育的事情。为了确保人生的幸福,只要有这样的教义就足够了——这些教义能够引领人们到美德上、疏离恶行、贬低那些令庸众羡慕并损害其生命的“中性事物”。①

阿里斯顿的极端性是显而易见的,他不仅反对自然哲学和逻辑学,甚至反对伦理学中的“应用伦理学”。在他所谓真正的伦理学里,唯一坚持的原则就

① 塞克斯都·恩披里柯:《反逻辑学家》第1卷,第12—13节。

是美德更加确切地说是知识,是唯一的善。而所有介于善与恶之间的都是不好也不坏的,或者说是中性的。[1] 因此,德性就是对中性事物保持无动于衷。阿里斯顿因此反对芝诺接受柏拉图老学园派的某些身外之物尽管没有好坏、但是有"可取/不可取"之分别的说法,因为他意识到这种让步非常容易导向彻底的失守,最终会把这些事物称为"好"(善)或"坏"(恶)。所以,必须一开始就坚持身外之物是完全无所谓的、中性的。最后,与此紧密相关的是,阿里斯顿坚持对德性的一元论的解释,他认为这才是苏格拉底在《普罗泰戈拉篇》中宣讲的教义。[2]

在反对把斯多亚哲学扩展到包括自然哲学和逻辑学时,阿里斯顿的理由是:自然哲学超出了人的认识能力,而逻辑学讨论的东西与我们无关。这些充满理论怀疑论色彩的话与芝诺所确立的、我们下面要讨论的那个庞大可知论的斯多亚理论体系形成了鲜明对比。就自然哲学而言,阿里斯顿否认神的形式的可知性或可见性;但是我们将在斯多亚学派的自然哲学中看到对于"神"(自然)的许许多多的自信言说,其中既包括"直觉",也包括"论证"。就逻辑学来说,阿里斯顿否认逻辑知识可能更加代表了古代"圣贤"智慧类型的哲学对于逻辑论证的一贯怀疑和不信任,用他的话说就是:"辩证推理就像蜘蛛网,尽管看起来好像显示了某种技艺,但却毫无用处。"[3]

阿里斯顿的影响力不可小看。事实上,他在当时的演讲吸引了很多听众。也许走极端路线的人总是有某种奇特的魅力。这让人不禁想到几个世纪之后的罗马斯多亚学派爱比克泰德。不过,芝诺对于自己的既定方针大策毫不动摇,他相信只有将学派发展为一个全面的、包括各种哲学部门的理论体系——具体来说就是包括自然哲学和逻辑学——才能成为一个具有大气象的哲学。上面我们已经介绍了他去柏拉图学园学习自然哲学的经历,实际上他还以同样的热情投入麦加拉学派的斯提尔波学派中学习逻辑。斯提尔波似乎能把逻辑和道德结合在一起,主张智慧的人的内心完全自足。这种奇特的逻辑—伦

① 参见西塞罗:《论至善和至恶》第4卷,第17节。

② 参见朗格:《斯多亚学派研究》,第22页。

③ 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第160节。

理学结合的哲学在芝诺自己后来的思想体系中也得到了体现。芝诺曾经提出了一些伦理"三段论"论证,比如:"没有人会把隐秘告诉醉汉,但是人们会把隐秘告诉好人,因此好人是不会喝醉的";"没有邪恶会伴随着荣耀,但是死亡伴随着荣耀,因此死亡不是邪恶"。①他对逻辑学的热忱可以从下面的故事中看出:

> 有一次,一个辩证论者给他看关于被称做"收割者(the Reaper)"的诡辩术的七种逻辑形式,芝诺问他要多少钱,那人告诉他要一百德拉马克,他主动付了两百;在爱好学问方面他是如此不遗余力。②

从芝诺留存的著作题目看,芝诺对于逻辑主题十分感兴趣,撰写过许多这方面的文字,比如"解答"(solutions)、"论辩"(Dispututious arguments)、"论符号"(On signs)和"言语模式"(Modes of speech)。③

芝诺去世时,他所创立的路线已经成为"柱廊学派"中的正统思想。斯多亚学派哲学最后意味着芝诺传统,而不是阿里斯顿路线。"历史总是胜利者写的,所以从后人的角度看,阿里斯顿就成了一个边缘性的异端而已。但是在当时可决不是这样的,当时阿里斯顿在雅典的影响如日中天。"④芝诺所奠立的斯多亚学派哲学的基本模式是一个包括了三个哲学部门的完整体系,超出了严守伦理学一个部门的犬儒派。芝诺不仅在年青时代写过《理想国》,而且在逻辑方面写过许多著作,并且就其他的各种主题著书立说,比如《论遵照自然的生活》、《论冲动》或《人的本性》、《论情绪》、《论责任》、《论法律》、《论希腊教育》、《论视觉》、《论整个世界》、《毕泰戈拉派的问题》、《共相》、《论各种文风》、《论荷马的问题》、《论诗的阅读》、《修辞学手册》、《释疑集》、《反驳集》、《回忆克拉特斯》、《伦理学》。⑤ 西德莱说,在"芝诺派"(后来更名为"斯多亚学派")出现之后,小苏格拉底哲学的几个流派都逐渐退出历史舞台。

---

① 参见《塞涅卡书信》,第83.9、82.9。

② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第24节。

③ 参见第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第4节。

④ 西德莱:《从芝诺到A.迪迪姆斯的斯多亚学派》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第14页。比如柏拉图新学园的领导人阿尔凯西劳(Arcesilaus)就花费了大量的精力攻击阿里斯顿。

⑤ 参见第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第3—5节。

“这给人以这样的印象：斯多亚学派哲学在汲取了它们各自最为重要的贡献之后，实际上取代了它们。”[①]事实上，犬儒派的影响在古代一直范围有限，而斯多亚学派哲学终于成为希腊化罗马世界中的主流学派，这与芝诺不向阿里斯顿妥协有关。像阿里斯顿这样的极端，后来在斯多亚学派哲学中已经几乎看不到了。

芝诺生前就已经享有盛誉。当时的马其顿国王安提戈努(Antigonus Gonutas)曾多次拜访芝诺，和他共餐，请求他给予指点和帮助。据第欧根尼引证的一封信说，安提戈努曾经邀请芝诺到他的宫廷里去做官，但是芝诺回信谢绝了。[②] 芝诺去世后，他母邦的公民把他的雕像当做城邦的装饰品，并以宣称芝诺是他们中的一员为荣。他还受到雅典人的官方赞扬，雅典人授予其金冠和城邦钥匙，并且用公共费用为其建墓。雅典表彰芝诺的官方文件是：

> 来自西提乌姆的纳塞亚斯(Mnaseas)之子芝诺在这座城市里耗费了漫长的岁月以探究哲学；他在各方面都是一个非常好的人；他鼓励向他求助的年轻人追求美德和节制，并使他们迅速走上正道；他使自己的生活成为所有人的榜样，因为他的生活与他宣扬的学说是一致的；因此，为了雅典人民的利益，应该表扬来自西提乌姆的纳塞亚斯之子芝诺，并(依照法律)授予他一顶金冠以表彰他的美德和节制，并用公款在凯拉米库斯(Ceramicus)为他建墓。市政府的公务员将把这决议刻在两根纪念柱上，一根将竖立在阿卡德米学园里，另一根将竖立在吕克昂学园。司库将平摊费用，以使所有的人知道，好人无论在生前还是死后都将受到雅典人民的尊重。[③]

雅典和芝诺母邦的赞美令人想到伊壁鸠鲁去世时他的母邦和雅典的表彰。值得注意的是：表彰法令中特意指出，对芝诺的官方荣誉宣示要立在当时

---

① 参见西德莱：《从芝诺到A.迪迪姆斯的斯多亚学派》，载英伍德主编：《剑桥斯多亚学派导读》，第11页。不过，我们必须注意的是，从后来的各种文献反复引用阿里斯顿的著作这一情况来看，他的学说没有被人们彻底遗忘；当斯多亚学派当中的犬儒因素再度复兴时，比如在罗马帝国的晚期斯多亚学派的爱比克泰德和奥勒留的著作那里，我们总会再次听到阿里斯顿的声音。

② 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第7卷，第7—9节。

③ 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第7卷，第10—11节。

最大的哲学学校柏拉图学园和亚里士多德的吕克昂学院中。这也许象征着文化重镇的雅典对来自外邦(而且是"腓尼基人")的新哲学家芝诺终于衷心服膺:

你以自足作为原则,
远离傲慢的财富,噢,神一般的芝诺,
你外表严峻,斑白的额头明朗宁静。
这就是你朴实的学说;凭借你的谨慎,
历尽许多苦难,建起一个伟大的新学派,
它是无畏之自由的高贵父母。
如果你的母邦是腓尼基,
凭什么鄙视你呢?
如果卡德摩斯不是来自那里,
谁给希腊带来书籍和写作技艺呢?
隽语诗人阿特纳奥这样一般地谈及整个斯多亚学派:
哦,你们这些学习柱廊派学说
且已经把它载入著作的人
预告了最善的人类学识,即告诉人们
心灵的美德才是唯一的善!
就是她保全了人类和城邦的生命,
且比险峻的城墙更安全。
而那些在快乐中谋求幸福的人
根本不值得接受缪斯的指引。①

2. 克莱安赛斯与克律西波

芝诺之后,先后担任斯多亚学派领导人的其他早期斯多亚学派主要代表人物是克莱安赛斯和克律西波,他们也都来自东方。克莱安赛斯继承了芝诺担任领导人,而克律西波继承了克莱安赛斯。这二人尽管都是正统派斯多亚

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第29—30节。

哲学家——即站在芝诺方面而不是阿里斯顿方面——但是相互之间差别很大。如果说克莱安赛斯的天性更是虔诚的、重视物质性的、个体性的、实存性的,那么克律西波所代表的就是普遍性的、理论的、逻辑的。

来自小亚细亚亚述的克莱安赛斯(Cleanthes of Assos,前331—前232年)在芝诺身后领导了斯多亚学派整整一代人(约前262—前232年)。从个人品格而言,他堪称苏格拉底、第欧根尼和芝诺的传人。克莱安赛斯的理解能力不佳,但是凡是学过的东西,他都能牢牢记住。[①] 芝诺把他比做难以刻写,但能很好地保留已经刻上字符的硬蜡版。这种坚强顽固的人容易成为信仰坚定的虔诚之士。他的《宙斯颂》被完整地保存了下来,其中的精神品格可以说明这一点。对于芝诺来说,神更多地只是逻辑的预设;但是在克莱安赛斯那里,神却是内心热忱信仰的活生生的对象。克莱安赛斯曾写过四部有关赫拉克利特著作的书,并且把从芝诺那里所承袭的赫拉克利特的基本概念——火——发展为"普纽玛"(火热的生命气息 *pneuma*)。芝诺已经使用"统治原则"(*hegemonikon*)这个术语来表示人类灵魂的最高权力。而克莱安赛斯则认为在宇宙当中也存在着所有生物都必须服从的统治原则。凡此种种,都不禁让人想到他的宗教个性和从军背景。

继承了克莱安赛斯担任斯多亚学派领导人的是索里的克律西波(Chrysippus of Soli,前280—前206年)。他被公认是在当时各种哲学流派对斯多亚的围攻之中卓越地捍卫了斯多亚学派,并因而系统发展出了斯多亚哲学理论体系的大师。芝诺之后,柏拉图新学园的怀疑学派对其展开激烈攻击,理论性很强,这不是克莱安赛斯的独断性格和理论弱点所能应付的。一时间斯多亚学派陷入存亡危机当中。幸运的是,克莱安赛斯有一个能言善辩的学生——克律西波。

克律西波出生于公元前280年。他到雅典之后,遇到了当代哲学界三位卓越人物:阿尔凯西劳、阿里斯顿和克莱安赛斯。在这三个人当中,斯多亚学派异端领袖阿里斯顿的名气似乎最大。令人惊讶的是,克律西波并没有加入

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第37节。

他的学派。克律西波对此的解释是:“如果我随大流,我就成不了哲学家。”①他也曾经就学于学园派的阿尔凯西劳,精通其批评方法,但是并未投入其门下。最终,斯多亚学派正统派的克莱安赛斯使其完全服膺,于是克律西波加入这一派别,成为克莱安赛斯最重要的门徒。他公开对斯多亚学派的敌人说:不要欺负老人,要论辩,找我吧。私底下,他常常对克莱安赛斯的理论悟性迟钝感到不满。但是在与老师争论后克律西波又常常悔恨自责。可见这位逻辑大师就像托马斯·阿奎那一样,知道什么才是哲学中真正重要的东西。②

克律西波具有多方面的才能。在逻辑学领域里,他的能力是超群的,据说他写了 311 部有关逻辑学的论著。在阐述自己理论的过程中,克律西波大量地运用三段论法,由此恢复了芝诺的做法,而与克莱安赛斯比较诗化和祈祷化的风格形成鲜明的对照。当时人们对此的赞叹是:“如果诸神需要辩证法,他们一定会采用克律西波的辩证法。”③克律西波的写作能力惊人。据说他每天要写 500 行,共有著作 750 种,也有的说是 5000 种。当时就有人抱怨他的文字当中引文太多,阐述论敌的观点往往比阐述自己的观点更有说服力。④ 而且,人们还批评克律西波喜欢钻牛角尖。尤其是克律西波的那些逻辑发明,长期以来都被人视为不过是繁琐哲学而已。但是,在现代符号逻辑发现之后,整个评价发生了一百八十度的扭转,当代西方学者日益推崇他所创立的斯多亚学派逻辑学的原创性。

在克律西波手中,斯多亚哲学在各方面最终定型,形成了一个完整的理论体系;我们不妨将他对斯多亚学派哲学的贡献与复兴皮罗主义的埃涅西德姆(Aenesidemus)在怀疑论历史发展中的贡献相比拟。克律西波不仅在危难关头挽救了斯多亚学派,回击了外部的攻击,而且也最终在学派内部确立了芝诺传统的斯多亚哲学为“正统”,于是从此之后,阿里斯顿派就被视为“异端”。

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第 7 卷,第 182 节。

② 参见第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第 7 卷,第 179—180 节。

③ 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第 7 卷,第 180 节。

④ 参见西塞罗:《论学园派》第 2 卷,第 27 节。

所以,自古就有一种流行说法:"没有克律西波,就没有斯多亚学派"①。在克律西波逝世以后的几个世纪里,"斯多亚哲学"始终以他所确立下来的体系形式代代相传。② 此后人们讨论的斯多亚学派哲学大多是"克律西波的斯多亚学派"。我们有理由说,大部分以"斯多亚学派说"开头的古代叙述,所记录的都是克律西波的观点。当然,必须记住的是,芝诺始终是经典。斯多亚学派哲学家们可以批判克律西波,但是没有人批判芝诺。③

(二)中期斯多亚学派

中期斯多亚学派以巴比伦的第欧根尼及其继任者塔索斯的安提珀特(Antipater of Tarsus,约前 200—前 129 年)为其先驱,巴那修及其继任者波西多纽为其高潮。

1. 转向的先声

自从公元前 2 世纪中叶以来,斯多亚学派哲学中的一种新倾向日益明显,它越来越承认自己所继承的是柏拉图遗产。有人说这一转向从巴比伦的第欧根尼(Diogenes of Seleucia,约前 238—前 129 年,也常被叫做"塞留西亚的第欧根尼"或"斯多亚学派的第欧根尼")就开始了,但是更多的证据表明第欧根尼的继任者、塔索斯的安提帕特才是始作俑者。④

公元前 152 年,第欧根尼曾与当时新学园派怀疑论领袖卡尔尼亚德(Carneades,前 218—前 128 年)等作为雅典的使节被派到罗马去交涉外交事务。我们在关于怀疑论的部分中讲到,思想和辩才出众的卡尔尼亚德抽空作了两次关于"正义"的公开讲演,风靡一时,让罗马人初步见识了希腊哲学和修辞术的厉害。虽然他们共同出使罗马,但是卡尔尼亚德和第欧根尼在雅典学术界其实是对头。卡尔尼亚德在智力水平上与克律西波不相上下,是古代少见

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第 7 卷,第 183 节。

② 参见蔡勒:《斯多亚派、伊壁鸠鲁派和怀疑派》,第 47—48 页。

③ 参见西德莱:《从芝诺到 A.迪迪姆斯的斯多亚学派》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第 17 页。

④ 参见西德莱:《从芝诺到 A.迪迪姆斯的斯多亚学派》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第 20 页。

的人才。他公开宣称自己的使命就是打击克律西波。他对斯多亚学派发起的进攻更是来势凶猛、雄辩滔滔。而此时克律西波已经去世,学派中无人能够抵挡卡尔尼亚德的攻击。西德莱猜测,斯多亚哲学这个时候之所以自称与柏拉图思想相通,与怀疑派大师、柏拉图新学园领导人卡尔尼亚德对斯多亚学派伦理学展开的激烈攻击有关。从战术上考虑,既然挡不住这一攻击,不如自称与柏拉图同属一派。[①] 事实上,斯多亚学派哲学在经历了相当长的发展中,已经遭受种种理论上和实践中的批判指责,此时适当缓和自己的极端说法,修正和完善自己的各种理论观点,也是十分自然的。斯多亚学派与伊壁鸠鲁派不同,是一个多变和发展的学派,它不介意吸取其他学派的思想和调整自己。

另外一个可能的原因是:公元前3世纪中叶,伊壁鸠鲁学派正在复兴。在这种情况下,学园派和斯多亚学派感到有必要联合起来组成统一战线共同对付最大的敌人——"粗俗的、却又具有很大诱惑力的"伊壁鸠鲁学派。由于斯多亚学派哲学向柏拉图和亚里士多德方面靠得很拢,许多人甚至认为斯多亚学派哲学已经与柏拉图、亚里士多德哲学没有什么不同。西塞罗就多次直截了当地质疑道:斯多亚学派与亚里士多德派的思想完全一样,只不过斯多亚学派哲学发明了一系列的新名词而已。[②]

斯多亚学派哲学向柏拉图的转向最终导致了所谓"中期斯多亚学派哲学"的诞生,其主要代表是巴那修(前129—前110年的学派领导人)及波西多纽(大约生活在前135—前41年)。

公元前2世纪的中叶,欧美内斯二世(Eumenes II)在帕伽马(Pergamus)建立了大图书馆,意在与亚历山大里亚的图书馆抗衡,他任命斯多亚主义哲学家马洛斯的克拉特斯斯(Crates of Mallos)为该图书馆馆长。克拉特斯是第一位在罗马生活过的斯多亚主义者。大约在公元前159年他访问罗马,后滞留该城并开班授徒。因此他的学生巴那修注定要把斯多亚主义引进罗马世界。

---

① 参见西德莱:《从芝诺到A.迪迪姆斯的斯多亚学派》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第20页。

② 参见西塞罗:《论至善和至恶》第4卷,第2节以下。

2. 巴那修与波西多纽

巴那修(Panatius)大约公元前185年出生于罗德岛。他先后在帕伽马和雅典追溯斯多亚学派的巴比伦的第欧根尼和塔索斯的安提帕特。后来他在罗马与著名的罗马将军斯基皮奥(Scipio Africanus)过从甚密。不妨说他是中期斯多亚学派在罗马共和的斯多亚学派的代表。他更加接受现实世界,不再打出斯多亚学派那种极端化旗号。比如他否认了斯多亚学派的世界大火周期毁灭世界的学说,他像柏拉图和亚里士多德学派那样适当承认现实物质利益对于幸福具有一定贡献,而非德性就能自足。他的伦理学重点从圣贤理想转向普通人,这体现在他专门研究了人类的"本分职责"(Appropriate Actions),这一思想其实与儒家所说的人伦交往之义十分接近,而不是那种纯粹的内在德性。他的著作直接影响了西塞罗写作《论职责》。塞拉斯说,尽管巴那修有这些改革,但是总体上说他保持了斯多亚学派的正统立场,否则他也不会长期担任斯多亚学派的领袖。①

波西多纽(Posidonius)出生于叙利亚。他在雅典追随巴那修学习哲学。巴那修去世时他大约25岁,后移居罗德岛教授哲学。波西多纽的研究兴趣十分广泛,不仅对于斯多亚哲学,而且对历史、地理、天文、生物学和人类学都有贡献。这更让人想到亚里士多德而不是早期斯多亚学派中的犬儒取向。波西多纽特别专注于研究和推崇柏拉图的自然哲学著作《蒂迈欧篇》。波西多纽本人对斯多亚理论的重要发展是反对克律西波对于激情的唯智主义分析法,他主张柏拉图的三分法心理学。这一点被伽伦当做批评斯多亚学派中的自相矛盾的典例(见伽伦的《论希波克拉特斯和柏拉图的学说》)②。波西多纽还从《蒂迈欧篇》向希腊哲学史更早的伟人毕泰戈拉追溯,重写了斯多亚学派哲学传统。③ 中期斯多亚学派的一个特征就是大量启用亚里士多德哲学的资源。亚里士多德对这些哲学家的影响之一体现在他们大多都是博学鸿儒,这

---

① 参见夏泊尔:《斯多亚学派、伊壁鸠鲁和怀疑派》,第8页;塞拉斯:《斯多亚主义》,第9页。

② 参见塞拉斯:《斯多亚主义》,第10页。

③ 参见西德莱:《从芝诺到A.迪迪姆斯的斯多亚学派》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第21页。

一现象在早期斯多亚学派那里是看不到的。中期斯多亚学派的大师们不仅写作哲学著作,而且还广泛著述讨论关于历史的、地理的和数学的问题。波西多纽的历史著作就有52卷之巨。

公元2世纪的雅典阿乌斯曾经说道,当时相互竞争的斯多亚学派小团体纷纷自称"第欧根尼派"、"安提帕特派"或是"巴那修派"。西德莱对此现象的推测是:既然这三个人是雅典的斯多亚学派三个最后的正式领导人,这些小团体的分裂看来体现的是雅典斯多亚学派传统在其衰败之前的最后鼎盛时代,对哪一种观点更能代表斯多亚学派正统的争议。至于对后人影响很大的波西多纽,要么属于另外一个独立的斯多亚学派别,要么被巴那修派看做是本门的大弟子和掌门人。[①] 就地缘思想史而言,西德莱特别强调了雅典在公元前1世纪失去了地中海文化中心的地位。苏拉发动的打击米特立达特的战争(前89—前84年)是其重要的原因。当苏拉于公元前86年拿下雅典的时候,大多数哲学家都不得不选择离开这个古老的文化重镇。此后,重要的哲学家大多生活和工作在文化新城比如罗马和罗德岛。伊壁鸠鲁学派的菲洛德姆斯(Philodemus)在离开雅典移居意大利的时候把许多伊壁鸠鲁著作都带去了。柏拉图学园的领导人也是如此。那个时代的西塞罗曾经游历雅典,从其笔下看,他所见到的雅典的哲学盛况已经不存在了。西塞罗所表达的似乎更是一种来到过去辉煌的地方的怀乡思念之情。

中期斯多亚学派的出现也许是为了适应罗马时期的现实需要,这个时期是地中海地区广泛被罗马共和国统治的时期。到公元前1世纪,罗马成为斯多亚学派的中心之一。而且不少斯多亚学派哲学家开始在政治上有一定地位和影响,包括维护共和体制的英雄政治家卡图和西塞罗,因此中期斯多亚学派不妨可以称为"共和主义的斯多亚学派"。对于共和主义的、豪迈的、积极有为、行动与荣誉的罗马,纯粹的犬儒哲学也许被人视为弃儿,主流社会对之不屑一顾。罗马共和国的宽松民主氛围,使得人们的积极作为成为可能,故而积

---

① 参见西德莱:《从芝诺到A.迪迪姆斯的斯多亚学派》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第30页。

极尽职责于家庭和国家的政治斯多亚精神，更能为人所理解和接受。因此中期斯多亚学派对斯多亚哲学被更为广泛地接受，发挥了很大的作用。

3. 各派的合与分

由于中期斯多亚学派向柏拉图靠拢，他们甚至被人视为“中期柏拉图主义者”①。西德莱认为，巴那修和波西多纽所做的事情就是把柏拉图传统的三个方面——早期柏拉图主义、亚里士多德主义和斯多亚学派主义——都融会到一起。② 现代研究者格什（Stephen Gersh）在其《中期柏拉图派和新柏拉图派：拉丁传统》中甚至把塞涅卡也列入中期柏拉图派讨论，并且还给出了自己的理由。③ 对于热爱理论纯洁的人来说，这是没有品味的“折中主义”；但是对于这些当事人来说，这完全是在把一个传统的方方面面重新整合到一起，使其更加发扬光大。而且，总体来说，巴那修以及中期斯多亚学派虽然放弃了斯多亚学派早期的一些教条，但是还是在斯多亚学派的总框架中，并没有彻底背离出去。④

有意思的是，随着斯多亚学派向柏拉图派靠拢，柏拉图这方的哲学家们也向斯多亚学派靠拢。当时柏拉图学园派的领袖安提俄库（Antiochus of Ascalon）在刚刚继承学派领导人位置的时候，其学派还属于卡尔尼亚德的“新学园派怀疑论”；但是安提俄库发现“反对斯多亚学派”的多年努力已经完成，便放弃了怀疑主义，把整个学园派带回到“独断论”立场上，同意自己的学派与中期斯多亚学派哲学共同拥有同一个传统。安提俄库在罗马共和后期具有极大的影响，著名的共和主义者瓦罗和布鲁图都是他的追随者。西塞罗本人也认识他，而且在书中经常讨论他的思想。

需要指出的是，柏拉图学派对于斯多亚学派的接受，不是无原则的让步，更不是一时异想天开；这当中自有其内在的原因。柏拉图学园中不少人早就

---

① 朗格：《斯多亚学派研究》，第 167 页。

② 参见西德莱：《从芝诺到 A.迪迪姆斯的斯多亚学派》，载英伍德主编：《剑桥斯多亚学派导读》，第 22 页。

③ 参见格什（S.Gersh）：《中期柏拉图主义和新柏拉图主义：拉丁传统》，第 159 页。

④ 参见西德莱：《从芝诺到 A.迪迪姆斯的斯多亚学派》，载英伍德主编：《剑桥斯多亚学派导读》，第 23—24 页。

认识到柏拉图并不一定否认现象世界。柏拉图学园派一直在搞的那个大型科研项目“柏拉图晚年未成文学说解读”,本身就意味着柏拉图自己在“思想的中期”提出了“高明超脱”的相(理念)的学说后,对这一学说逐渐感到不满,因此才在后期又提出不同的学说,重建本质与现象的关系。柏拉图在晚年的“未成文学说”中尤其关心毕泰戈拉的思想,因为毕泰戈拉的“创世数论”有助于把纯粹本质的“相”与完全物质的世界接续起来(这里能够看到后来康德的范畴与现象之间的“图式”的某种意旨)。如此看来,关注自然哲学的斯多亚学派哲学与重新承认自然(我们这个世界)的后期柏拉图是相通的。波西多纽的一个学术重点就是追溯斯多亚学派哲学与毕泰戈拉派的内在关联。

柏拉图学园派在彻底结束了两百年的“新学园怀疑主义”后,转回到继续进行“本体—自然大序层级”研究,后来发展出“中期柏拉图学派”(斐洛、努美尼乌斯、普卢塔克、阿尔比努等)和“新柏拉图主义”学派(普罗提诺、扬布利柯、普罗克洛等)。新柏拉图主义的崛起常常被人说成是继承并因此取代了斯多亚哲学。斯多亚学派对这个学派各位哲学家的影响很大。波菲利甚至在他的普罗提诺传记第 14 节中说《九章集》充满了隐藏的斯多亚学说。专门注疏亚里士多德的辛普里丘居然为爱比克泰德的《手册》写了一部注疏。这是古代唯一留存下来的斯多亚学派文本的注疏。[①] 当然,柏拉图派即使承认斯多亚学派不是敌人,并不意味着完全认同他们。斯多亚学派认为神与自然不是断裂的,而是连续的,——甚至可以说过于连续,以至于“合一”而无差别了。这当然是柏拉图派不会接受的。柏拉图派毕竟与斯多亚学派不同,坚持精神本体的“分离”性这一底线,这使得后来的新柏拉图主义者们,尽管受到斯多亚学派影响很大,但一旦有机会还是要出来澄清自己与斯多亚学派过分的圣俗一元论立场的差别。[②] 由此不难看到,中期和新柏拉图学派重新启动的柏拉图经典注疏工程更加着力于区分精神和物质,反对斯多亚学派的一元论,反对其对因果、本质现象、精神物质的混淆。

---

① 参见塞拉斯:《斯多亚主义》,第 136 页。

② 参见普罗提诺:《九章集》,3.6.2。

（三）晚期斯多亚学派

斯多亚学派发展的第三阶段通常指的是罗马帝国时期的斯多亚学派哲学，这一阶段的特点是斯多亚学派中蛰伏的犬儒精神重新复兴。换句话说，这可以视为是对中期斯多亚学派朝柏拉图方向靠拢的激烈反弹，其反弹程度，几乎超出了早期斯多亚学派的正统，接近早期斯多亚学派的"异端"阿里斯顿。它最典型的特征就是放弃对于自然哲学和逻辑学的热忱，甚至放弃对于伦理学理论的研究兴趣，所有人的精力几乎都全部集中在对于实践性的治疗哲学的关注之上。

晚期斯多亚学派的主要代表人物是塞涅卡、爱比克泰德和奥勒留。如果从他们的生卒年看，他们此伏彼起，相互连接：塞涅卡（前 4—65 年），爱比克泰德（55—135 年），奥勒留（121—180 年）。他们含括的时代正好属于罗马帝国开始以来的 200 年。吉尔（Gill）从政治史和文化史的角度划分了帝国时期的斯多亚学派传统。第一个时期可以说是克劳迪亚王朝（从奥古斯都到尼禄）。这个时期的政治形势对于斯多亚学派哲学以及其他哲学派别来说，还是宽松的，尽管这个时期确实不再有希腊化时期体制化的斯多亚学派哲学"学校"，但是依然有许多斯多亚学派教师，而且保持着典型的三部分斯多亚学派教育课程体系（逻辑、伦理学和物理学）。当时不少斯多亚学派哲学家都充当帝王师，成为官方道德建议人。不仅塞涅卡是一个突出的例子，其他不那么有名的斯多亚学派哲学家比如狄地穆（Arius Didymus）作为奥古斯都的宫廷哲学家也很受信任。他曾经对君主提出了许多伦理建议，其中包括对奥古斯都妻子李维亚（Livia）丧子之痛的哲学劝慰。

罗马帝国时期最为著名的三位斯多亚哲学家当中，一个是皇帝——奥勒留，一个是大臣——塞涅卡，一个是前奴隶——爱比克泰德。这三人都留下了隽永的伦理学格言或论说集，不仅在当时罗马社会中影响极为广泛，而且影响了后来的基督教以及近现代的西方文化，甚至对此后西方国民性格影响至深至广。提起西方品格教育中的斯多亚式的"酷"或者近于冷酷的自由人格，大约都应当追溯到这三位斯多亚大师。在这三位思想家中，爱比克泰德和奥勒留主要是靠一本书立身，而且这"一本书"都是私密的谈话录或随感录，他们

当初并不想发表,但是后来却成了影响很大的斯多亚学派的"经典",是人们通常所理解的"斯多亚贤哲"思想的主要来源。这些书就是爱比克泰德的《哲学谈话录》和奥勒留的《沉思录》。但是,塞涅卡与他们不同,他表现出了很强的写作欲望和广泛的兴趣,在自然哲学、道德哲学和悲剧等方面都写了不少著作;除了遗失的著作之外,许多流传到后世,在《洛布古典丛书》中占了9卷,其中道德论文和道德书信各3卷,悲剧2卷,自然哲学1卷。后人对这三位罗马斯多亚学派的人格评价也截然有别。爱比克泰德和奥勒留普遍被认为人格高尚,言行一致。但是塞涅卡的个人性格与爱比克泰德和奥勒留相比,则显得更为复杂,在后世受到的褒贬争议也更大;有人批评塞涅卡口是心非,奉承皇帝;有人为他辩护,说他很高尚,其生与死均符合一个斯多亚哲学家的理想标准。其实,研究者不必急于简单地对"人品"进行道德评判,不妨换个角度想:塞涅卡这样的人的性格确实比其他斯多亚思想家更为丰富。尽管这不利于我们了解一个理想化的"斯多亚哲学家"的典型特征,但是这也许更能告诉我们一个真实的塞涅卡,一个在现世生活中积极活动的斯多亚信徒是怎么想和怎么做的。晚期斯多亚的思想体系和生活准则同前期和中期基本一致,因此本卷不单列编章,否则必然导致多处重复。但是,晚期确有其独特的地方,因此在全书的布局方面采取两种做法:其一是在各章节中对晚期思想的特点做些必要的交代;其二是对塞涅卡等三位代表人物的独特经历与人生体察,在这里做个交代。

1. 塞涅卡

塞涅卡(Licius Annaeus Seneca,约前4—公元65年)是一位争议很大的人物,他性格和著作的丰富与他跌宕起伏的命运有关。塞涅卡的父亲是罗马西班牙行省的一位演说家和官员,生了三个儿子,老大盖里奥从政,官至罗马阿开亚行省总督,在基督教的《新约·使徒行传》中被提到过;老三梅拉性格内向,是罗马著名诗人卢卡的父亲;老二就是哲学家塞涅卡。塞涅卡幼年即被送到罗马,学习对于从政十分重要的修辞学,很有成就;同时他也喜欢哲学。大约他对哲学的热爱超过了对政治的关心。但是他后来还是决定从象牙塔走出来,走入给他带来人间喜剧、也给他带来人间悲剧的政治生活中。自此,他的

命运就和罗马帝国的第一个王朝——所谓“克劳狄乌斯王朝”——的几位皇帝联系起来了。塞涅卡大约在奥古斯都的继承人提比略皇帝统治时期开始当官,跻身朝廷。在提比略的继承人卡利古拉皇帝的统治时期领略到了真切的死神威胁。卡利古拉是一位臭名昭著的暴君,极端残暴的施虐狂和病态的性格通过帝国的绝对权力得到了放大,种种行径骇人听闻。他因为妒忌塞涅卡在演讲能力上的名望,曾想杀了塞涅卡。塞涅卡之所以能够逃过这一劫,是因为重病(或装病)。到了卡利古拉的继承人克劳狄乌斯皇帝登位(公元41年)后,塞涅卡更是在劫难逃了。克劳狄乌斯给塞涅卡安的罪名是与皇室贵妇(卡利古拉的妹妹)有染。按照罗马法律,这是应当杀头的。幸运的是,塞涅卡只是被流放。写作帮他度过了这段漫长、恐惧和无望的流放生活,他的大部分哲学著作都是在这一时期写的。他的博学兴趣体现在他丰富的著述上,他不仅写道德文章和书信,而且还写悲剧,甚至还写自然哲学。塞涅卡的道德文章大多文学色彩浓厚,生动、雄辩、细腻、栩栩如生,格言警句穿插其间,影响了后来的基督教思想家、近代文学家和哲学家,也成为人们研究晚期斯多亚哲学的重要途径。

沉迷于哲学文学写作中的塞涅卡在流放地得到了消息:当朝王后打算召回他,条件是担任尼禄的太子太傅。这对于已经五十多岁的塞涅卡来说,意味着的恐怕不仅仅是诱惑,而更多的是潜在的危险,因为克劳狄乌斯王朝的皇帝们几乎都是病态的专制者。塞涅卡是如此聪明的一个人,想必他可能看到不祥的前景,但是他最终还是接受了。于是,塞涅卡在罗马东山再起,而且在尼禄继位后权重一时,担任准摄政、秘书长和帝王师(*amicus principis*)。最后,在短暂而令人眩晕的仕途急速攀顶时遭到尼禄的忌恨,塞涅卡赶紧主动请求交出巨大的财富,退隐搞哲学,然而却被狡猾的尼禄断然拒绝。几年后,尼禄找到借口下令赐其自尽。有关塞涅卡事件,可以参见塔西陀(Gacitus)在《编年史》(*Annals*)中的描写。与其他一些古代作家相比,塔西陀对这位在古代就极有争议的斯多亚哲学家给予了较为同情的描写(详见第十二卷第8章至第十五卷第65章,该书译为《塞内加》)。

吉尔说塞涅卡的生活集中体现了第一世纪的两个突出特征:“一方面,不

少上层罗马人在斯多亚学派主义中找到了政治参与的伦理指导纲领;另一方面,斯多亚学派的理想也能为对某些帝王或是他的行动的道德抵抗提供理论基础,包括坚持原则的退出政治,直至自杀。”①

塞涅卡在许多方面继承和发挥了斯多亚学派“治疗哲学”的宗旨。我们知道,愤怒和悲伤被斯多亚哲学视为是激情类疾病中最为重大的两种。愤怒是一种重要的精神疾病,而且当政者的愤怒由于可以被权力放大,带来的危害极大,所以政治—司法正义—仁慈宽恕是塞涅卡著作中“论愤怒”、“论仁慈”、“美狄亚”(悲剧)等的主题。他在流放中写的三封“告慰信”则专门讨论悲伤。此外,斯多亚学派所诊断出的人类其他重大“疾病”还有:对自己价值的否认或者所谓失败感。斯多亚哲学认为人们之所以在尘世之中疲于奔波不休,大多是对自己的决定没有真正的信念,听从各种外在的价值评判的摆布,这样的一生到头来毫无意义。这也是塞涅卡文章比如《论生命的短暂》、《论心灵的宁静》和《论闲暇》中的一个主题。

2. 爱比克泰德

爱比克泰德是著名的罗马时期斯多亚学派三大哲学家之一,大约生活在公元50—120年。爱比克泰德的生平很简单。他曾经是一位奴隶,后来获释为自由人。他身体长期不好,而且腿脚有残疾;他曾从学当时一位著名斯多亚哲学家鲁福斯,后来在罗马教哲学;当罗马皇帝图密善(大约在89年或92年)把所有的哲学家从罗马驱逐出去时,他搬到尼戈坡里斯,一直在那里主持一个很大的哲学学校。

与许多名义上的“斯多亚主义者”不同的是,爱比克泰德真正在生活中贯彻了斯多亚精神,达到了知行合一的境界。虽然他当时闻名于世,但是一直住在用不着上锁的简陋房子里,他的“财产”可能除了被子外就是一盏铁油灯,后来灯被小偷偷走后,就换上一盏土捏的油灯。爱比克泰德的一个学生阿里安忠实地记录了爱比克泰德的许多谈话,并把它编辑成书——《哲学谈话录》,为后人留下了一个古代罗马生动鲜明而丰富的人格和高尚思想境界的

① 吉尔:《罗马帝国时期的斯多亚学派》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第34页。

真实的爱比克泰德的生活图景。除了书之外,阿里安还浓缩了爱比克泰德的思想,写就了一本《手册》,以供没有时间阅读整本《哲学谈话录》的人看。但是一般来说,学者认为《手册》过于简短,不能完全反映爱比克泰德的思想,甚至还可能歪曲。

从《哲学谈话录》看,爱比克泰德的精神境界中有一种异乎寻常的高贵性,他对于人的自由的认识非常深刻。事实上,比爱比克泰德晚出生的奥勒留皇帝对他极为崇拜。爱比克泰德没有写过专著,像他所崇拜的苏格拉底那样,他经常与人们就当下各种具体事情有的放矢地谈话,而贯穿各种场合谈话中的基本原则又始终一致,从不动摇。这一原则的基本精神就是对于个人内心自由的掌控,对于外在事物的蔑视;对于"神明"的所有安排衷心服从、接受、感恩。爱比克泰德思想中的宗教热诚很突出。斯多亚学派关于神的思想是泛神论的,不过爱比克泰德似乎不时表现出对于某种人格神的主神崇拜。爱比克泰德后来对于基督教的影响很大,但是他本人似乎并没有受到当时已经开始流行的基督教的影响,尽管他肯定知道它们。

《哲学谈话录》在西方文化史和精神史上留下了极为深刻的印记,它涉及的话题虽然广泛,但是精神却是一贯不变的。在一个纷繁的、充满权力、金钱、名望、欲望、快乐与不幸、世俗的追求和"学者名声"的世界里,作为一个人怎么度过自己的一生?在个人无法把握的世界里,一个人能否让自己有限的生命散发出人性的高贵光辉?这就是这部《哲学谈话录》处处逼问每个人的问题。

爱比克泰德思想的穿透力和巨大影响可能给整个斯多亚学派带来了一个意想不到的后果。学者们注意到,公元 2 世纪,当时斯多亚学派文献材料数量突然减少。传统的解释是,这是当时的新柏拉图主义兴起所导致的。但是,塞拉斯不同意这一看法,他认为一个学派的兴起并不必然导致另外一派哲学的衰落。塞拉斯自己提出了一个很有意思的解释:这恰恰是由于斯多亚学派自己的原因,而且是因为斯多亚学派大师爱比克泰德的成功流行所致。根据塞拉斯的考察,爱比克泰德在那个时代被许多同时代作家提到,说他甚至名气超过柏拉图,当时斯多亚学派的信徒都要读他的《哲学谈话录》。但是,此书是

怎么规定“哲学”的本性的?让我们看一段爱比克泰德的谈话:

> 美德的作品[结果]是什么?心灵的宁静。那么是谁在进步呢?是读过克律西波的论述的人吗?什么,难道美德只不过是对克律西波的了解吗?因为果真如此的话,这就等于公开承认进步只不过是对许多克律西波著作的知识。但现在,既然我们已经承认美德可以产生某种事物,那么我们就应该同时宣布接近美德乃是一种进步——可以产生其他一些事物。有人说:“某人已经能够完全自己阅读克律西波了。”以众神的名义,朋友,你正在取得积极的进步!这是多大的进步啊!“你为什么要嘲弄他?为什么要试图不让他意识到自己的不足之处?难道你不愿意向他展示美德的作品,那样他就有可能认识到在什么地方可以寻找到自己的进步?”可怜的人,你的作品(work)在哪里,请就在哪里寻找你的进步……“你把克律西波的《论选择》拿来,看我对它已经掌握到了何种程度。”奴隶啊,这不是我想看的,我想看的是你在行为当中如何进行选择和拒绝,如何进行欲求和回避,如何处理事物,态度如何,如何进行自我准备,以及是否与自然保持一致。因为如果你的行事与自然一致,那就请展示给我,我将告诉你,你正在取得进步;如果不一致,那就请走。不要只是阐释你所拥有的书本,而是要自己也去写一本同样的书。你将会因此而得到什么益处呢?难道你不知道一本书只值5块钱(5 denarii)吗?既然如此,你想,它的解释者的价值会比5块钱多吗?所以,永远不要在此处寻找你的作品,却又在彼处寻找你的进步。①

这段话不是偶然的随感,它反映了爱比克泰德在书中其他许多地方言论中的一贯立场,即对“学术”保持相当的不信任和距离。塞拉斯说,早期斯多亚学派其实并不反感学术,芝诺、克律西波等人大多勤奋著述,其中不乏大量的注疏之作。而希腊化时代的柏拉图派和亚里士多德派更是推出了累累可观的注疏作品。但是,爱比克泰德把哲学家的形象重新恢复到苏格拉底和犬儒派身上,自己也从不写一个字。可想而知,由于爱比克泰德当时的独特魅力,

① 爱比克泰德:《哲学谈话录》第1卷,第4章,第5—12节。

同时代的许多斯多亚学派都会着迷于和追随他所指引的方向，于是纷纷放弃浪费生命的注疏解经学的“手段性工作”，直接转向人格修养的“目的性活动”。其后果可想而知。用塞拉斯的感叹评论说就是：“只要一两代学生不注意或是很少注意保护维系本学派的文献，下一代潜在的斯多亚学派就无从研读斯多亚主义。”①

3. 奥勒留

哈德良皇帝统治时期（117—138 年）和安东尼朝代（138—192 年）是所谓“第二次智术师时代”的顶峰，文化风雅在希腊、罗马世界出现了新的蓬蓬勃勃的复兴，哲学也备受宠幸。有好几位皇帝在罗马等地建立了修辞学讲席。奥勒留在雅典建立了四个哲学讲席（斯多亚学派、伊壁鸠鲁派、亚里士多德派、柏拉图派），雅典于是重新作为文化中心复兴。

马可·奥勒留·安东尼（121—180 年）在位 20 年，长期在国外征战。所以他的《沉思录》有时也被翻译为“马上沉思录”，这是确实符合实情的。不过，此书的希腊文标题是《致他本人》（或者《马可·奥勒留·安东尼皇帝致他本人》），这显然不是一部打算公开发表的著作。他是奥勒留自己进行哲学训练的笔记，所以其中重复甚多。观念有没有原创性不是他所关心的；同一个观念通过不断的实践、记载、反思而得到强化和内化，这些才是他所看重的。根据学者的推断，在这些零碎的笔记写好后，奥勒留才写作这本书的第一卷，以便为全书作一个导引。奥勒留当然想到将来可能有人会读到自己这部日记体文字，但是他并没有因此而粉饰和抬高自己，毋宁说他文字的基本精神正是宣传一种严以律己、宽以待人的斯多亚哲学。奥勒留知道塞涅卡，但是几乎未加评价。他对爱比克泰德则公开表达了仰慕之心。但是他没有爱比克泰德的那种严苛和自信，奥勒留的气质更是谦卑的和宽厚的。②

总结罗马时期的斯多亚学派，首先，我们看到的主要是伦理学—治疗哲学的哲学家。研究者历来对于晚期斯多亚哲学的贬低依据的就是这个事实。对

---

① 塞拉斯：《斯多亚主义》，第 29 页。

② 参见《洛布古典丛书》收录的《沉思录》的译者“导言”，“导言”页 xiii。

此怎么看,我们将在后面仔细讨论。首先,在此我们只想指出一些客观事实。这个时期的斯多亚学派哲学家其实远远不止这三位。比如,爱比克泰德的老师穆索尼乌斯(Musonius Rufus,约30—100年)就是当时罗马城里一位十分有名的斯多亚学派哲学家。其名气之大甚至到了被人称为芝诺、克律西波之后"斯多亚学派第三位开创人"的地步。不过穆索尼乌斯的思想除了在斯托拜乌(Stobaeus)收集的材料中保存了一些片段之外,已经基本遗失。可能他与苏格拉底和爱比克泰德一样,选择了不进行专门写作的道路,以当好一个言行一致的斯多亚"贤哲"为目标。作为导师,他是成功的,除了爱比克泰德,他的学生中著名的还有"金嘴"克里索思顿(Dio Chrysostom)以及西亚推罗(Tyre)人幼发拉底(Euphrates)等人。在这个意义上,他开创了罗马斯多亚学派。①

此外,正如学者们现在指出的,罗马时期依然可以发现写作原创性专著和论文的斯多亚学派哲学家,比如写作《伦理学原理》的希罗克勒斯(Hierocles),就专门讨论了作为自我亲近感前提的"自我知觉",考努图斯(Cornutus)的《希腊神学传统概要》总结了对于希腊神话的各种寓意解释。此书预设了斯多亚学派语言学对于词义的自然说观点。塞涅卡的《自然问题》也有不少有意思的新见解,既结合了伊壁鸠鲁宇宙论的一些看法,又没有背离斯多亚学派自然哲学的立场(在塞涅卡看来,宇宙可以从理性上得到解释,正说明神意是内在的)。另外,此时有由菲洛帕特(Philopater)所代表的对于命运和责任一致性的新观点阐发。② 总之,如果我们不为此时几位在"实践治疗哲学"上发出耀眼光芒的斯多亚学派大师所迷惑,我们就能够看到延续早期和中期斯多亚学派的纯粹理论兴趣的斯多亚哲学家继续在进行他们富有成效的工作。而且,甚至从爱比克泰德的谈话录中都流露出他的日常斯多亚哲学教学工作并不是在教谈话录中的那种性灵之说,而是传统的斯多亚学派各个哲学部门的理论。正如塞拉斯所说的,"应用伦理学"的晚期斯多亚哲学建立

---

① 参见塞拉斯:《斯多亚主义》,第15页。

② 参见吉尔:《罗马帝国时期的斯多亚学派》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第38—40页。

在许许多多斯多亚学派教师们的日常研究教学的基础上。①

其次，这个时期斯多亚学派哲学的总特点确实是更多地表现在德性修行方面的投入和成功。如果从斯多亚学派早期建立时内部的犬儒派和柏拉图派的张力看，把晚期斯多亚学派的德性中心取向归结为“犬儒派的复兴”或许能说明一些问题。斯多亚学派开创时的苏格拉底—犬儒派极端性曾经在芝诺的平衡下得到缓和，在中期斯多亚学派中几乎被全面压制。但是我们一定要记住，它绝没有彻底消失，它会不断冒出来。事实上，斯多亚学派在其全部发展过程中，始终强调对外部事物保持“无动于衷”的冷漠，强调理性是人类幸福的唯一源泉，强调世界主义和道德理想主义；所有这一切都反映了芝诺与犬儒主义学说的内在联系。从晚期斯多亚学派哲学家的言行中，能够看到对犬儒派哲学家的异乎寻常的同情评价、甚至尊崇的赞美（这在爱比克泰德的《哲学谈话录》中比比皆是）。此时的斯多亚学派或明或暗地强调外部环境的险恶，突出主体拒不认可命运伤害的自由的重要。爱比克泰德等的斯多亚学派的教导绝非号召大家衷心接受专制君主的命令，也许，这是因为时代已经重新走向险恶和专制，人们总体来说在政治上实际已经无能为力。所能保持的，就是个人在恶政面前的尊严。人的自由自主力量只有在坚持职责成为困难时，才真正显示出来。爱比克泰德突出了自由意志的观念，强调要充分发挥我们的理性选择，而不要关心我们的身体和外在之物。吉尔建议人们把爱比克泰德看做是“强悍斯多亚学派”的代表，即否认对自然“可取”利益的关注，忽视在习俗生活方式中实践德性的重要，而强调更为严苛的犬儒派理想。②

第四节　问题意识及解题基本思路

以上的讨论让我们回到了基本问题：如何看待斯多亚学派哲学的本质和

---

① 参见塞拉斯：《斯多亚主义》，第 19 页。

② 参见吉尔：《罗马帝国时期的斯多亚学派》，载英伍德主编：《剑桥斯多亚学派导读》，第 47 页。

贡献。一种哲学的意义取决于它是否找到了真正的问题并提出了富于启发的解决方法。在导论的开头我们指出,当代斯多亚哲学研究的复兴正是建立在整个学术界日益意识到,对希腊化罗马哲学包括斯多亚学派哲学的认识和理解,如果要得到真正客观的认识,必须放弃用今人的眼光,或者用柏拉图和亚里士多德的眼光去看待这个时期的哲学,必须从斯多亚学派自身所把握的问题来看待斯多亚学派的严肃理论和实践努力。作为希腊化罗马的最大哲学流派,斯多亚学派在实践和理论两个方面应当说都已把握住了十分有意义的重要问题,并且尝试提出了自己的解决方法。

首先必须明确的是,尽管斯多亚学派建构了一个庞大的、正面的哲学体系,但是它最为关心的问题其实不是理论,而是实践。斯多亚学派所传承的犬儒派精神突出了这一观点:哲学的使命与其说是构造抽象的理论,不如说是塑造“哲人”(贤哲)的形象。犬儒精神捕捉到了当时的时代精神,因为这与其他希腊化罗马哲学流派对于“哲学”的新理解是共同的:哲学首先是一种生活方式,一种生活的“技艺”,而不是纯粹理论知识。

当然,仅仅指出这一点还是过于粗略。即使在古典哲学时期,哲学家们也十分关注实践问题。柏拉图的最初哲学动力就是政治和伦理,是为了回应智术师的挑战,而不是纯粹解决理论难题。斯多亚学派与古典哲学的区别,不仅表现在它在实践问题上投入了更多精力,而且它的实践哲学本质上属于一种治疗哲学,而不是伦理和政治哲学。“哲学治疗学”经常被归入哲学家们的“伦理学”著作中,但是二者其实极为不同。“治疗哲学”与“伦理学”的大致区别是:伦理学和政治哲学是关于道德也就是人际的利益冲突问题的,是关乎人与人之间利益的正义关系的;治疗哲学更多的是关于个人生命中的问题的,它不太关注人际正义问题,主要关注个人的幸福与不幸;它不研究治国救世,而是研究个体自身本体性疾病的治疗。二者之间的取向显然不同。但是,由于在哲学史上它们往往都被归入“伦理学”这个名目下,所以人们很少发现其间的差异(有的学者会在“宗教性”和“明智理性”的题目下讲到这个主题)。斯多亚学派当然有自己的伦理学,甚至还有政治哲学思想,但是斯多亚学派最关心的问题是治疗哲学的问题。

那么,斯多亚哲学作为治疗哲学,所诊断出来的人类疾病是什么呢？主要是面对财物的贪婪,面对伤害的愤怒,面对灾难的悲伤,面对恩惠的不懂感恩,面对人在目标取向时的支离破碎、错综复杂、没有一定之向,最终对自己充满失败感,由此还对他人愤怒相激,相互残杀。人们或许会问:这些不就是"道德问题"吗？不完全是。因为斯多亚哲学在此关心的不是这些"恶"对他人的伤害,而是作为强大激情对主体自己的伤害,它们使人在外在的打击之下被动失措,完全失去自主,失去心灵宁静,失去"幸福"(在希腊,幸福指的是完满存在而不是"快乐")。斯多亚学派的治疗哲学吸收了苏格拉底道统中的"唯智主义"预设:人的灵魂疾病——各种激情——正是来自知识上的愚昧,而且仅仅是因为知识上的愚昧,这使得大众不懂得自然和人的本性。于是,斯多亚学派发展出了一个庞大的理论体系,帮助人们认识自然的要求,帮助人们懂得什么是必然,什么是神意,什么是真正的自由;从而帮助人们按照自然来生活。

但是,我们不能由此认为斯多亚学派对于理论的兴趣仅仅是服务于实践的目的。斯多亚学派对希腊的纯粹本体论和认识论问题都很有兴趣。由前面的论述可见,芝诺尽管是从伦理学开始自己的哲学历程的,但是他是一位智性要求很高的人,他很快对理论哲学发生了兴趣,从犬儒派转到其他各种理论学派,希望寻求更加高深的能够解除他心中新的疑惑的学问。为此,斯多亚学派在自然哲学和逻辑学等理论学科上总结了希腊哲学发展的某些独特精神,并且提出了非常原创性的新哲学。

所以,作为独特治疗方案("生活技艺")的斯多亚理论哲学具有两个对立的特点——极端性和整体性。一方面,斯多亚学派的思想富于极端性,这使得这个哲学在思想上保持着锐气和力度。斯多亚哲学的一系列基本命题在古代都是作为极端"悖论"问世的。最突出的可能是主观性的绝对自由可以抗衡一切外来压力的思想,作为内在力量的美德不依赖于它物(包括习俗和权威)而具有独立的、最高的价值;其对内在性的强调是建立在极端化的唯智主义上:道德的善恶完全取决于知识的有无;所谓"好人"就是有知识的人,而最大的邪恶是灵魂的愚昧。如果明白并坚持这一原则,人就不会为外在打击所摆布。另一方面,斯多亚学派的哲学在表现出极端性的同时还展示出另外一个

特点:理论的全面性。这一特点使斯多亚哲学思想具有了厚度和深度。斯多亚学派的主观性最终不是犬儒式的那种孤傲的主观性,而是建立在自然哲学和自然智慧学之上的。自然大道、宇宙理性、Logos、神、命运(这些在斯多亚学派哲学中指称的是同一个东西)无所不在,不仅在宇宙中居统治地位,也在个体人当中居于统治地位。所以,美德与宇宙的整体性是密切关联而不是激烈对抗的。斯多亚学派哲学的总的精神是和谐一元论,而不是对抗的二元论。一般来说,像斯多亚学派哲学这样强调理性、精神、自由的哲学容易采取二元论的立场,但是人们可以看到,斯多亚学派哲学极为突出一元论,突出从自然到人到知识都服务于一个目的。

前面我们说过,严格的犬儒派根本不承认自然哲学和认识论哲学,它们只承认伦理学。而这被视为苏格拉底的道统:苏格拉底的"第二次启航"正是因为领悟到必须放弃自然哲学和认识论,因为前者超出了人的能力,后者对人的真正利益没有帮助。塞克斯都·恩披里柯说:

> 根据其大多数朋友所言,苏格拉底只承认有伦理学部门;因为色诺芬在其《苏格拉底回忆录》中明确地写到:"他因物理学超出我们的认识能力之外而拒绝它,并且因伦理学的对象与人相关而完全献身于此。"①

但是,芝诺所确定下来的斯多亚学派的最终哲学形态一方面继承了苏格拉底—犬儒派的精神,另一方面又吸收其他学派中有益的成分为自己的伦理立场提供理论知识的雄厚支持,形成了一个包含所有理论部门的庞大哲学体系。在方法论上,这种追求体系化的精神体现在"完全分类"方法的使用上。无论是在认识论、自然哲学还是在伦理学中,斯多亚学派在讨论问题时都喜欢使用"完全分类"方法处理各种主题。比如认识论中对于简单判断和复杂判断的分类,伦理学中对于"好坏"和"可取不可取"的完全分类。它不仅表现了科学的、系统的研究而非断续的灵感,而且旨在穷尽所有的领域,得出具有必然真理性的全称命题,揭示不同事物的质的区别,所追求的其实完全是归纳法的效果。

---

① 塞克斯都·恩披里柯:《反逻辑学家》第1卷,第8节。

并且,斯多亚哲学还强调其各个部门之间形成了内在一体性。哲学应当分为几个部分,相互之间的关系如何,本来是希腊哲学进入反思阶段之后必然提出来的元哲学问题。斯多亚学派在各种争论之后,逐渐达成的共识是承认所有三个部门:

> 斯多亚学派认为,哲学学说分为三部分:物理学、伦理学和逻辑学。西提乌姆的芝诺是第一个在其《论学说》中做这种划分的人,而克律西波在其《论学说》第一卷和《物理学》第一卷中也做了同样的划分;……他们说哲学就像一只动物,逻辑学对应骨骼和肌腱,伦理学对应血肉部分,物理学对应灵魂。他们使用的另一类比是鸡蛋:外壳是逻辑学,其次是蛋白:伦理学,而处于中心的蛋黄是物理学。他们还把哲学比做肥沃的土地:逻辑学是环绕周围的篱笆,伦理学是果实,物理学是土壤或树木。此外,他们还把哲学比做一座城邦,这座城邦为理性所牢固守护,并受其统治。①

这些说法都表明,斯多亚学派认为哲学本身构成了一个有机整体,各个部门发挥着不可或缺的功能环节的作用。不仅如此,哲学的所有部门在另外一个意义上也是统一的:无论是自然哲学、认识论还是伦理学,都是在研究同一个对象——自然——的各个方面而已,都是统一的真理的各个部分,它们之间当然是和谐一致的。斯多亚学派强调自己哲学的每个部分都是紧密联系在一起的,改动任何一个小部分都会影响到全体。人们确实可以看到斯多亚学派在不同哲学部门中贯彻同一个原则。比如,本体论强调个体性,宇宙论采取对立统一而不是纯粹的一,在认识论中强调感性认识。在实践问题上,斯多亚主义对于其哲学各个部门的内在一致性的信念可以表述为:自然事件之间存在着确定不移的因果联系,根据这种因果联系,我们就能证明一系列的命题,而服从这些命题生活,就能使我们把生活安排得完全符合自然或"神"。

斯多亚学派虽然可以分为早期、中期和晚期,但是,它的思想体系是前后一致的。所以我们将按斯多亚哲学的三大部分(哲学、逻辑—认识论、伦理

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第39—41节。

学)展开论述,对于三个时期的差异和特点在有关章节会另作交代。考虑到晚期斯多亚的特殊性,我们在第4章第4节中有专门论述。在前面的讨论中我们已经暗示,这些名目下其实包含了许多复杂的内容。有些内容虽然严格说来可以单列处理,但我们还是将其放在一起讨论,比如在自然哲学中我们将讨论斯多亚学派的“神学”,在“伦理学”中将讨论斯多亚学派的“治疗哲学”。但是有些内容我们将独立讨论——我们首先讨论其内容涉及所有这三个常规哲学部门的基本概念的哲学部门,即所谓斯多亚学派的“第一哲学”。

第六章

斯多亚学派的“第一哲学”

本章考察斯多亚学派的“第一哲学”。我们在讨论之前首先要问三个问题:什么是“第一哲学”,斯多亚学派有这样的“第一哲学”吗?一切皆动、无物常在能与“是”(实是)相容吗?

对于第一个问题的最简单的回答是:“第一哲学”就是以“作为是的是”为核心问题的哲学。由于 ousa 和 ousia(Being)可以翻译为“存在”和“是”,这导致了西方这门独特学问的复杂性。这门学问的主要工作就是规定“真正的存在”的形式标准,然后据此梳理各种事物,确定哪一种是根本的、最能当得上“存在”(是)的,哪些是次级的存在(是)。由于“存在”是最普遍的范畴,而“是”又是语言逻辑学的根本要素,所以这门学问就应当是各门哲学学科都必不可少的前提条件,在哲学体系中起着为所有其他哲学部门准备基本概念和基本规律的功能,其成果为所有具体哲学部门所预设。因此,它应当是“在先的”——最先的,所以被称为“第一哲学”。

第二个问题比较复杂。“第一哲学”的概念是亚里士多德提出的,所以亚里士多德的哲学体系中有这样的哲学部门是没有疑问的。但是斯多亚学派的哲学体系中有这样的“第一哲学”吗?斯多亚学派哲学属于“希腊化时期哲学”,而这个时期的哲学体系一般都是由“自然哲学、伦理学和逻辑学”三个部门所组成;而且据说这一标准模式正是斯多亚学派哲学所确定的。怎么又多出来一门“第一哲学”呢?

第三个问题更加复杂。作为存在论(实是论)的希腊“第一哲学”,其实是

赫拉克利特之后的哲学家们为了回击赫拉克利特对于存在和语言的彻底撼动而提出的一种补救式的学问。作为赫拉克利特的传承者斯多亚学派,其哲学思想怎么在"人不可能两次踏进同一条河流"中发现自己应当采取的 Being 的立场呢?

下面我们从这三个问题入手,考察斯多亚学派在"第一哲学"上的基本思想、创新之处和困难问题。

第一节 "第一哲学"的缘起与思路

要理解斯多亚学派在"第一哲学"上的作为,必须对这门学科的宗旨有所理解。由于斯多亚学派的"第一哲学"在某种意义上是对希腊"第一哲学"有意识的总结和提升,所以,借此机会回顾一下整个希腊"第一哲学"的产生因缘和发展,不仅有助于我们理解斯多亚学派,也有助于总体了解这个学问。

上面对"第一哲学"的简略说明虽然看上去合乎逻辑、合情合理,但是仔细反思一下,未必真的那么令人信服。"作为是的是"(作为存在的存在)的学问至少听上去是一种相当古怪的学问,它究竟是一门什么样的"学问"? 而且,为什么它——而非神学、自然哲学乃至伦理学——是"第一哲学"? 事实上,更为自然的想法和古代人的实际做法都是把神学和自然哲学当做"第一哲学"。甚至,把伦理学当做"第一哲学",也不是不可能的,因为学者们不是早就公认希腊化罗马哲学(包括斯多亚哲学)的共同特点就是把"伦理学"当做最重要的学问吗? 塞克斯都在讨论当时人们对于哲学各个部门的排序时就指出人们采取过各种"第一哲学"的取向:

> 在对哲学持三分法看法的人中,一些人把自然哲学放在首位,因为它在时间意义上最早(迄今人们还把最早的哲学家称为"自然哲学家"),同时在自然秩序上也占据优先地位,因为我们在考察个别事物和人本身之前首先讨论整体(the Whole)问题更为合适。另一些人从伦理学开始,因为它是更必不可少的主题和产生幸福的学问;正如苏格拉底宣称的,他的

唯一考察对象就是“善恶在这些家族中是如何确定的”(荷马:《奥德赛》,iv.392)。

伊壁鸠鲁派从逻辑学开始,因为他们首先阐释“准则”,即讨论明白的东西、非明白的东西以及相关联的问题。斯多亚学派也主张逻辑学在先,伦理学次之、自然哲学最后。因为我们必须首先坚固我们的精神以守护传统;而使智性得到坚固的,恰恰是辩证法部分。①

问题的复杂性早在提出“第一哲学”概念的亚里士多德那里就已经出现了。亚里士多德在《形而上学》的开头提出,哲学是“无用的大用之智慧”,是最为接近神的学问,而且标志着人的自由。② 这尤其以甚至超出自然哲学的哲学(“形而上学”在希腊语中是“后自然哲学”的意思。这个词不是亚里士多德提出的,是后人专门指他的那些无法纳入自然哲学的一个词)为代表。这种振聋发聩的宣称听上去当然振奋人心,但是人们还是不禁要由“惊讶”而“好奇”,并追问其“原因”:这种绝对超乎经验的“形而上学”究竟是研究什么对象的智慧呢?亚里士多德对此的规定或描述反反复复,不仅在《形而上学》的前几卷,而且在其全书中都不断回到对这一主题的反思上,然而他并没有定下一个一清二楚的说法。在他所尝试提出的几种定义中,有两种特别重要:这种学问是研究最高级的对象的;这种学问是研究最普遍的对象的。亚里士多德对“第一哲学”的第一种主要定义是“关于事物的最终最高原因的研究”。这个定义似乎更符合一般人对“哲学”作为最高学科的期望,也符合亚里士多德自己对哲学功能的形式定义(求因性、深刻性、优先性等等),并且符合希腊从自然哲学到柏拉图的哲学史大传统。但是,亚里士多德的另外一个定义则令人费解了:“第一哲学”是研究“作为存在的存在”的学问。由于希腊语言的特点,这一定义也可以表述为:这门学问的主题是研究“作为是的是”即研究“Being”这个概念的普遍含义的。③

为什么研究“存在”或“是”的含义的就是最高的学问?如果这是因为它

① 塞克斯都·恩披里柯:《反逻辑学家》第1卷,第1章。

② 参见亚里士多德:《形而上学》第1卷,第2章。

③ 参见亚里士多德:《形而上学》,1025b,3—18。

是概括事物的“最大的共相”即“存在”的,那么,外延的“大”并不必然意味着深刻,反而可能意味着空泛;如果说这是因为“是”是最为常用的系词,是我们的语言所必不可少的,那么它充其量也只有逻辑学、语言学上的意义,即某种“工具论”(Organon)意义上的功能。亚里士多德为什么要把它提到“第一哲学”的高度?而且,如果这种以普遍性为旨归的学问是“第一哲学”,那么以高级性为旨归的学问又放在哪里,难道排序为“第二哲学”?

根据一些现代学者的考证,亚里士多德之后两千多年来的各种研究他的人居然都没有想到这个问题,这是让人惊诧的,也是发人深省的。但是,19世纪以来,学者们似乎终于看到并牢牢抓住了亚里士多德思想体系中的这一矛盾。本书第三卷关于亚里士多德的讨论指出,在当代,西方亚里士多德学术的主要争议问题,正是围绕着这一矛盾展开的。有的学者基本传承了亚里士多德注疏家和中世纪思想家的看法,认为亚里士多德将“是”归结到它的首要的核心——本体,又将各种本体归结到最高一种即不动的分离的本体——“不动的动者”,也就是神,所以亚里士多德将他自己的第一哲学也叫做神学,说它是最高的理论学科。但是另外一些学者认为,亚里士多德说研究“作为是的是”的学问才是一门最普遍的学问,它所研究的基本范畴和原理是其他一切特殊学科都要使用,但却并不专门研究的。它研究普遍的本体,研究本体的特征和分类,而不动的分离的本体只是其中一类特殊的本体。这样的学问当然超验(meta)自然哲学(physis),所以叫 metaphysis = 形而上学。神学只是这种研究“作为是的是”的学问或普遍地研究“是”的本体论的一个特殊的方面和部分。这两种观点在《形而上学》的不同篇章都能找到根据。用中世纪的术语说,这里争论的焦点是:亚里士多德讲的“是”究竟是完善者(ens perfectisimun)还是共同者(ens commune)?如果是前者,那就与柏拉图一致,就是“相”或神;如果是后者,那就是最抽象的概念——这样的“是”内容最空洞,外延最广。有神学背景的欧文斯比较倾向于亚里士多德站在前一立场上,他说,难道有哪一位中世纪思想家会认为“是”是最抽象的、最空洞的概念吗?所有的古人都只会同意亚里士多德的是论就是神学。不仅如此,即使是古希腊的亚里士多德注释传统也不会意识到这种矛盾的存在,如亚里士多德的继承人

塞奥弗拉斯特就没有提到“作为是的是”，他认为哲学研究的第一原理必然是确定不变的，是理性的对象而不是感觉的对象。永恒不灭的东西总是先于并统治那些可以消灭的东西，统治万物的原理就是使万物“是”和持续的东西，它是神圣的。总之，欧文斯认为正如那托普（Natorp）所说的，古人从不怀疑亚里士多德认为“第一哲学”和神学是同一回事。

近代研究者比如那托普、蔡勒，耶格尔、罗斯等人都开始认识到其中的矛盾，换句话说，他们开始在亚里士多德的“第一哲学”中剥离出一个专门关于“作为是的是”的学问，它独立于神学，有自己的独立意义。①

从亚里士多德《形而上学》第二卷举出的14个“哲学问题”看，亚里士多德自己没有明确区分这两个层面上的“第一哲学”。由于现代社会是一个世俗化的启蒙社会，这样的分离剥离工作意味着即使在亚里士多德神学的“第一哲学”动摇甚至消失之后，依然会有一个“亚里士多德第一哲学”留存下来。这些学者应当更强调亚里士多德与柏拉图的距离而非一致性。耶格尔就用发生学的方法指出存在论的出现标志着亚里士多德逐渐摆脱柏拉图的思想，在思想发展的后期走出了自己的早年“神学”阶段。所以，“作为存在的存在”的学问，也就是本体论或者存在论、“万有论”，它的命运比神学、自然哲学等古代学科好得多，不仅在古代有幸被列为“第一哲学”（与神学一道），而且在后来的西方哲学发展中，在神学和自然哲学等退到边缘之后，仍然占据哲学学术的中心。尽管英国经验论和分析哲学运动都曾经试图“拒斥形而上学”，但是我们今天依然能不时听到“存在论复兴”的声音从西方著名高校哲学系传出。

然而，如果我们认真读读亚里士多德，读读整个希腊哲学的发展史，就会发现“第一哲学”的出现，在最初其实是一种不得已、一种自我保护、一种几乎在哲学的城池尽失时的被迫的绝地反击。众所周知，当希腊哲学起源时，哲学被叫做“自然哲学”，它研究万事万物的“本原”（ἀρχή）。这样的起源来自对宇宙奥秘的惊诧（泰勒斯观天故事的深意被亚里士多德和后来的哲学家一再解读），这样的智慧，与亚里士多德在《形而上学》中提出的第一种含义的“第

---

① 参见本书第三卷，第573—576页。

一哲学”——根本原因论——是吻合的。但是不要忘了,自然哲学并不对“作为存在的存在”感兴趣。它不是亚里士多德另外一个意义上的“第一哲学”——事实上,那个年代的哲学也只有这一个学科,所以无所谓第一、第二的区分①。

然而,自然哲学家中的一个“异类”——赫拉克利特的异军突起,使得整个前苏格拉底自然哲学的格调出现了根本性的变化。一般自然哲学家尽管认为“本原”(“水”或“气”或“无限定者”)产生万物,比万物更为根本,但是万物一旦产生,则有自己相对独立的存在,于是本原与万物在一定程度上和平共处,相安无事。但是,赫拉克利特“火”的本原说却给出了一种本原与万物之间极端对立的景观:本原的生就是万物的死,万物的生就是本原的死,“有死的是不死的,不死的是有死的,一个的死就是另外一个的生,另一个的死就是这个的生”(DK22B63)。“本原火”其实不是一般自然哲学所讲的“元素”,而是时间的象征。在此,时间不能理解为空间化的度量框架,而是事物运动的节律本身。既然时间性本原才是根本性的,万物的独立存在性就要受到质疑:万物处于快速的流变之中,没有人能够两次踏入同一条河流——而且由此很快就可以推导出:没有人能够同时踏入同一条河流。当宇宙的奥秘(大尺度时间反观之下我们这个时间体系的压缩与加快)一面被强调的时候,它的日常方面就动摇了。个体的存在和“是”(即自我认同:X 是 X)的确定性瓦解了,存在就是不存在,是就是不是。一切言说、思考到此终止。逻辑的前提是同一性,但是在绝对辩证法的世界中没有同一性。赫拉克利特的学生克拉底鲁的“无言”是一个象征。不仅日常生活崩溃了,而且哲学也被彻底动摇了。

赫拉克利特的挑战带来了思想界的普遍混乱和恐慌,逼得哲学家们作出回应。正是在哲学家们对这一问题的回应中,产生了一种自然哲学之外(“之前”)的新学问——专门讨论存在(是)的“第一哲学”。这也说明,哲学未必像亚里士多德那样都是起源于令人愉悦的“好奇与探索”,也可能起源于对人

① 最早的哲学只有一个学科:自然哲学。参见塞克斯都·恩披里柯:《反逻辑学家》第1卷,第1章第1节。

生险境和社会危机，甚至是哲学自身危机的思索。

爱利亚派的巴门尼德是第一个出面迎接挑战的大师级哲学家，尽管他言语中没有点出赫拉克利特的名字，但是他的近于咒骂的话（参见《巴门尼德残篇》D6）几乎让人不会弄错他工作的主要宗旨就是回应赫拉克利特对存在、语言和哲学的撼动。

赫拉克利特现有残篇中没有出现多少对“存在”（being）这一普遍概念的描述，事实上在其现存残篇中只出现过几次。但是巴门尼德明确意识到，赫拉克利特的结论意味着对存在的动摇、对是的认知和语言的动摇。如果说赫拉克利特的思路可以被视为是从存在的性质走向语言思想的性质：因为世界是流变的，所以我们无法确定思考和言说①，那么，巴门尼德的思路就不妨被视为从语言逻辑和思想的规律走向存在。巴门尼德的哲学诗当中隐含着一个他自认为具有严格必然性的逻辑推理，其中的自明前提无疑属于思想和语言逻辑的规律：思想必须有确定的对象（思想律），A 不能变为非 A（同一律）。然后由此推出：存在就是存在，不可能是不存在；或者说：是就是是，不可能是“不是”。当然，巴门尼德并不打算简单恢复被赫拉克利特动摇的常识世界和语言。他也是一个走极端的人，只不过走向的正好是相反的另外一个方向。他的推论是：因此不存在就是不存在；不是，当然就不能“是”；因此，充满了否定性的现象界不存在，无法离开否定词（不是）的语言也必须终止。如果说赫拉克利特突出了时间，那么巴门尼德就消灭了时间。他只允许现在时（is），不允许过去时和未来时（was 和 will be）。这样，巴门尼德以抗衡赫拉克利特开始，结果还是和赫拉克利特一样：摧毁日常世界，摧毁语言（逻各斯）的表述能力，摧毁了一切学问。如果说巴门尼德比起赫拉克利特，至少还保存了本体世界的“是”，那也仅仅是一个极为贫乏、没有任何内容、多样性和变化的“一”。

从某种意义上说，此后所有的希腊哲学家的工作都是在试图回答赫拉克

① 与国内学界的一般看法不同，赫拉克利特在希腊哲学史上被许多人看做是“客观型”怀疑论的主要先驱，我们在讨论皮罗派中兴人物埃涅西德姆的时候还会说到这一点。

利特和巴门尼德,或者说,在遵循巴门尼德的基本原则的同时又不完全同意巴门尼德的极端化结论的情况下,回应赫拉克利特。当然,这样的说法不能简单化理解。并非所有的哲学家都是从困惑于赫拉克利特—巴门尼德悖论进入思考的。实际上,各个哲学家都有自己独特的理论关切和人生关切,无论这些关切是政治改革还是宇宙的奥秘,是人的身体、疾病还是灵魂,绝非仅仅在关心如此褊狭的一个主题。但是,在经历了某种"批判哲学"式的"刺激与觉醒"之后,所有的哲学家如果还想继续搞哲学,甚至继续对这一世界有所"言说",就不能从简单的素朴实在论起步了,他们首先必须对"第一哲学"问题表明自己的立场。无论他们自己的独特关切是什么,无论他们提出的理论体系是怎样的,他们都必须首先回答赫拉克利特的挑战,而且在回答中不能绕过巴门尼德——这表现在:

第一,必须使用"being"的语言,即必须考虑"什么是存在,存在是否存在,不存在是否不存在"这一类的问题;也就是说必须在存在论(ontology)和实是论(ousiology)的层次上回答问题。

第二,遵守巴门尼德所强调的原则:存在与不存在(是与不是)不能直接等同。

第三,"存在"与"时间"有密切关系。真正的存在往往是持久存在。或者说对于"存在"的兴趣大半来自思考如何对付时间的威胁。当然,人的存在与时间有种种关联,也被不同的哲学家所重视。

第四,这样的思考与语言学和逻辑学有紧密关系。赫拉克利特以攻击语言逻辑为重要目标,巴门尼德则从逻辑规律开始其论证,柏拉图、亚里士多德、斯多亚学派等等都从语言逻辑的考察入手规定存在论。

并不是每一个"后赫拉克利特—巴门尼德"希腊哲学家都系统清晰地建立了一个"第一哲学"。但是,在恩培多克勒、阿那克萨戈拉、德谟克里特、伊壁鸠鲁、柏拉图等极为不同的哲学体系中,我们可以看到这一关切或明或暗地在发挥作用。大家都感到不能接受存在就是非存在,是就是不是;巴门尼德确定的限度是不能突破的。但是人们也感到某种存在与不存在、是与不是之间的"贯通"确实是无法否认的。变化与运动是存在的——用"being"的术语描

述就是：being 和 non-being 之间的转化是可以允许的（变化=从 A 变为非 A，或者从 A 的“是”变为 A 的“不是”）。

摆在人们面前的一个可行思路就是：是否 being 不是一种，而是有许多种？其中有的是“真正的 being”，它当然不应该转化为不存在，它是长久存在的；至于其他的存在则是“次级存在”、“准存在”，是流动不居的，其存在性是有依赖性的，是从“真正的存在”派生的。真正的存在与所有其他可能的存在据此进行分类和排序。这些正是所谓“存在论”的主要内容。①

柏拉图的“是”论就是如此。虽然柏拉图没有使用“第一哲学”的说法，但是他的“相”（理念）的学说、特别是他在《巴门尼德篇》和《智者篇》中提出的“范畴”理论都可以视为正是存在论意义上的“第一哲学”。从柏拉图的书信看，他进入哲学并非起源于对“作为是的是”的冥想，而是起步于对政治的关怀。但是在政治中他遇到的最大敌手是智术师。智术师在为无限欲望张目并动摇道德体系的时候，充分利用和发展了赫拉克利特对语言逻辑的破坏，造成了“是”与“不是”之间区别的混淆、真与假之间区别的消失。巴门尼德以对于个体性的消灭而获得的无规定性的“一”也不是柏拉图所能接受的。在《智者篇》等著作当中，柏拉图甚至批评巴门尼德的学说也会导致智者的诡辩。柏拉图回应赫拉克利特的策略正是对“存在”（相之是）进行等级划分。这一划分可大可小（柏拉图本人至少划出了“四线段”②，而后来的新柏拉图派又划分出了更多的层次③），但是最大的划分是在本质与现象之间。绝对的“无”当然是完全的不是、不存在，而现象世界是流变的，生成与消灭的，没有真正的

---

① 存在论的起源和宗旨有助于思考一个翻译所引起的问题：今日汉语学界对于“Being”究竟是翻译为“是”还是“存在”的争论，必须首先明白两点。首先，being 具有两种含义，所以并非只能翻译成一种。实际上，一个概念之所以能衍生出一种哲学理论而不是简单的逻辑理论，正是因为人们在利用那个词的多重含义做文章。其次，翻译成“是”本无不可，但是一定要明白在“是论”——尤其是“实是论”（ousiology）——中，“是”是异质的、有等级的、有不同程度的；这是单纯的逻辑系词的“是”所不具有的一个特征。柏拉图和亚里士多德关于 being 的如此关注也不是仅仅在关注一个逻辑系词。

② 参见柏拉图：《理想国》，509D—511E。

③ 参见本卷关于普罗提诺和普罗克洛的讨论。

存在,严格说来也不能被称呼为“是”,姑且可以称为“既是又不是”。纯粹的、绝对的“是”是相。人们一般注意到所谓“相”(理念)的特征是“共同本质”。但是相作为“本是”或者严格意义上的是,最初的考虑却是因为这样的存在或“是”才是“长久存在”或者“恒是”(“长久”未必是时间意义上的,可以是超时间的)。个体变化,个体的本性(理)并不会变(为相反者)。

值得注意的是,柏拉图的“第一哲学”已经包含了两个方面的意思:普遍性与根本性,因为柏拉图把相(理念)当做绝对的(单纯的)、自身的存在,是具体事物存在的根本原因。个别事物之所以“是”如此这般,乃是因为“分有了”相应的相。① 这样,就既肯定了日常个体的“准存在”,又把本体的普遍性与深刻性(“在背后发挥原因作用”)合为一体。共同特性由“长存”走向“自存”、深刻存在,于是“真正的是”被从现象界个体事物中悬空提起、独立自存,形成了一个独立的、实在的(唯一实在的)世界。

柏拉图的这种“二分”(或“分离”)思路是回答赫拉克利特的挑战的最佳策略吗?亚里士多德认为不是。亚里士多德的存在论意义上的“第一哲学”的总体思路,可以视为是围绕着回答赫拉克利特式怀疑论的挑战——但是不采取柏拉图的二元论的错误策略这一立场展开的。亚里士多德几乎每本书的文献综述部分都必然会批评柏拉图,这是大家都看到的。但是也经常批评赫拉克利特,这却未必被大家所注意。在亚里士多德那里,“是论”与对语言的思考紧密关联。“第一哲学”的最初宗旨就是要恢复被赫拉克利特所动摇的逻辑、语言和思维的基本公理,这既包括对逻辑规律的直接肯定(亚里士多德在《形而上学》第4卷论证了矛盾律是不需要论证的自明公理),也包括对“是论”本身的讨论。但是,在亚里士多德看来,柏拉图独立的相世界的提出,不但没有解决问题,反而添加了一层新问题。②

亚里士多德的思考视野比较开阔。他在拒绝了柏拉图的路径之后,还在其他几种可能的路径中翻来覆去地进行考虑,思索着如何在各种“是”(ὄν)中

① 这种内因论与外因论很不一样,影响了希腊哲学的非机械因果论路线的发展。

② 柏拉图有没有讲过“分离”,争论颇多。我们认为从某种角度看,柏拉图是同意分离的。

确定“真正的是”(οὐσία)。在此可以看到,亚里士多德首先确定“真正的是”的形式标准,大致有这样几条:它必须是“长久存在的是”(διακεῖμανον),从而是根本性的是(背后的是,ὑποκαιμ άνον),也应当是原因性的是(ἀρχῇ);最后,它应当是“最为本质的是”。这些标准,相信亚里士多德思想有发展的“发生学派”的学者会认为可能是陆续在亚里士多德的思想成熟过程中出现的。由于缺乏材料,我们不考虑发生学,只从逻辑关系上考虑。①

这些标准是有分别的。第一个描述虽然最不起眼,似乎是最为形式的标准,但是它其实是最为根本的,如何能够穿越(διά-)时间流变而保持存在(κεῖ-μανον),正是哲学家们反对赫拉克利特而捍卫可以辨识(具有一定持久性)的“是”,从而恢复常识世界和语言的宗旨;第二、第三个描述体现了“哲学”的基本特征:深刻而高级的智慧;但是必须注意的是,它容易导向存在论意义上的“第一哲学”之外。尽管经过这么衍生之后,“真正的是”被翻译成“本体”就似乎更为接近汉语的语感了,但是我们不要忘记,“本体”或“本是”的原初含义不过是第一种:持久存在,即不会在滚滚时间洪流中被变化(是与不是的“转化”)丢失了自己的同一性的“是”。

在确定了存在的形式标准之后,问题就是谁符合这些标准?首先是具有“主体性”的事物符合这些标准,这些事物自己独立不依,是其他事物所倚赖的基础性存在,此即所谓 *ousia*。什么是 *ousia*?最为直观的是具体个体。个体是各种性质所依附的主体。从语言学看,日常个体是被其他范畴如时间、地点、特性等等表述的主词,而自己却不表述其他事物,所以是各种谓述的承载者。亚里士多德在《范畴篇》中对此有展开的讨论:十大范畴中,主词是个体,独立存在;其他九大范畴都是表述主词的,从而都是次级的存在。描述主词的各种性质比如颜色、形状、动作、位置等等可以变化,但是主词表达的个体的同

① 在此也不妨提一下发生学方法的复杂性。如果有发生过程,亚里士多德应当向哪个方向发生发展?是从深层之“是”向普遍之“是”发展,还是反过来?耶格尔似乎认为是前者,并肯定这是从柏拉图的神秘主义走了出来,走出了自己的路。但是显然也可以认为是后者,因为亚里士多德的存在论似乎是从个体作为本体走向原因作为本体。

一性不变,宛如承载各种特性的基质。如果类比地讲,“质料”也可以说是这样的基质主体,因为质料永恒不变,各种具体事物不过是它的各种“换形”,就像它的暂时特性一样,变化不定,生生灭灭。所以,质料是“主体”,是众多变迁现象的背后承载者(ὑποκειμένον)。

究竟是质料还是个体才配得上“持久存在”的荣誉,这是一个争论不休的问题,争论双方各自都有自己的代表。就质料而言,个体生生不息而基质的同一性永存,正是自然哲学家所昭示的“存在”景观;亚里士多德指出,事实上大多数人(不仅自然哲学家)认为质料是真正的存在。① 在古代,“点心与面团比喻”和“雕像与铜材比喻”是哲学家证明这一立场所常用的例子。但是另一方面,个体也可以保持其同一性不变,尽管构成它的元素或质料已经悄悄变化了;这方面为人所津津乐道的例子是“老船提修斯号”(Ship of Theseus)。这条船的独特格式塔不变,但是最初制造它的木材早已腐烂、不断替换,其实已经无一存留。②

亚里士多德虽然知道并考虑过质料,但是他最终明确否认质料是真正意义上的存在。他的直觉是:当我们问关于“是”的问题的时候,总是在问“这是什么”(τό τὶ),不会仅仅问一般性的“是”(ὄν)。这样,没有任何规定性的质料就不能真正独立地、分离地存在,充其量只有“潜在存在”。③ 在《范畴篇》中亚里士多德反复论证个体是本体,也就是最配得上被称为“是”的那个“是”;其他范畴比如状况、关系、时间、空间等等都是对它的描述,都没有独立性,是次级的是。唯有个体是独立存在的,能够穿越各种特性的变化而保持(一生)的同一性不变。对个体性的强调,体现出的是对有序世界、日常世界的看重,对于个体同一性的捍卫。这就是希腊哲学史上众所周知的“拯救现象”运动,这意味着亚里士多德在自然哲学和柏拉图对现象界的“长存性、实存性、自存性”的长期攻击动摇之后,重新恢复现象个体的“本体”(根

---

① 参见亚里士多德:《形而上学》,1042a3—24。

② 参见朗格和西德莱:《希腊化时期哲学家资料选编》,第172—173页(凡标明LS编码者皆为原始资料,脚注中未标明LS仅注页码者为编者的综述和评论,下同)。

③ 参见亚里士多德:《形而上学》第7卷,第16章。

本之是)地位。个体虽然不会像质料或物质本原那样永远"是"下去,但是在其"活着"的这段时间里,它就"是"它,其同一性不能质疑。恢复个体性,从语言逻辑上说也就是重新恢复不矛盾律等逻辑规律的地位,反对赫拉克利特。

不过,亚里士多德也知道,"哲学"作为最高智慧,毕竟不能仅仅绕了一个大圈子之后又简单地回复常识。[①] 他在《形而上学》导论(A)中强调智慧必然是困难的、是关于不明白的事物而非日常视野的,这些话不会是随便发的感想。在第7卷(H)中,他果然对在主体性和个体性之外"真正的是"(存在)又提出第三个标准——之所是的"本质"。[②] 真正重要的不是个体,而是决定个体之为个体的原因。这一原因主要是内因,即事物的本质或形式。本体就是个体的本质(*τό τὶ ἤνεί́ναι*)。因为"本质"作为规定性(*poios*),才使得个体得以从浑蒙无限定的质料中涌现出来——存在。

这种统辖质料性元素为"一"体的形式不是质料,也不是"形状",而是终极完满的活动,即自身包含目的在内的活动(*praxis*)。亚里士多德超出了常识,也超出了自然哲学:"是"的本性不是实物化的"东西",而是一定事物的独特的完满活动(*energeia*,*entelecheia*)。这样的活动形成的本体论和价值论的大序,使得宇宙中不同的事物有了深度。

这毫无疑问是亚里士多德对于"本是"的极有创意的深刻看法。有了这样的看法,亚里士多德可以当之无愧地宣称"第一哲学"已经超出了消极性的护道学。比如我们在开头时讲到,"第一哲学"从某种意义上说曾经是为了抵御赫拉克利特的时间效应之后的威胁而寻找稳定持久的存在。但是在此我们看到,亚里士多德没有躲避时间而追求超出时间之外的永恒,也没有陷入流变永逝,而是主张一种潜能向现实展开的目的论时间。"存在"、美好的存在(well-being)不在于"物"的无限积累和时间的尽量拖长,而是本己性的活动在既定时间内完满地展开。这就足够了(self-sufficiency),这就是 perfect-being

---

① 参见亚里士多德:《形而上学》,1029a30—35。

② 参见亚里士多德:《形而上学》,1029b3—5。

(='Ευδαιμονία)。这种“最为本质的是”的本体论成为《形而上学》的核心(第九卷),不是偶然的。可见,“本质”符合所有的“根本之是”的所有形式标准:

1.持久性(有的学者建议把 τό τί ἦν εἶναι 翻译为“恒是”[①]);

2.个体性(所以亚里士多德认为“一”以及普遍的相不是本体);

3.深刻性(作为整合各种元素为一体而存在的原因)。

最后我们按照这个表把思路清理和总结一下。综上所述,亚里士多德的本体论首先从1开始,然后走向2,最后走向3。存在论意义上的“第一哲学”主要讨论什么是最普遍的范畴——“作为存在的存在”;什么是最普遍的法则(是与不是、存在与不存在的法则)。值得注意的是,从其起源就可以看出,这门学问与语言研究有内在的紧密关系,它起源于护道学的目的:澄清逻辑系词“是”的含义,重新恢复语言逻辑的基本规律——“是”与“不是”的二值性,使被赫拉克利特怀疑论严重动摇的语言系统的运作可能性被重建起来。但是,在研究中,亚里士多德逐渐形成了深刻的存在理解,远远超出了一般的逻辑“是”的保护工作。这使得他后来为西方哲学的两种方向——分析哲学和现象学——都开启了窗口。

进一步,宽泛意义上的“第一哲学”(或形而上学)也可以在确立了“存在”的形式标准之后,讨论谁最符合这样的标准,从而进入实质哲学的领域。后一种研究往往与研究最高类型的存在的学问交叉重合。如果说1与2还是存在论意义上的“第一哲学”,那么3尽管也是,却已经是走向高级存在意义上的“第一哲学”。高级存在就是高级生活。它们体现在亚里士多德的灵魂论、伦理学、政治学、神学之中。《形而上学》第十二卷讨论了哲学神学。灵魂论、伦理学和政治学都形成了独立的体系和专著,但是它们无不以“第一哲学”为真正之是(本体存在)所立下的标准为基准。

---

① 参见余纪元:《亚里士多德论On》,《哲学研究》1995年第4期。

第二节　斯多亚学派对于"第一哲学"的推进

一　斯多亚学派有没有"第一哲学"

在回顾了希腊哲学的"第一哲学"的发生学历史之后,我们就可以回答与斯多亚学派有关的问题了:斯多亚的哲学体系中有没有这样的"第一哲学"?如果有,它的基本取向和推进的方向应当是什么?

可以肯定的是,斯多亚学派哲学有这样的"第一哲学"。不错,表面上看,斯多亚学派只有自然哲学、逻辑学和伦理学三个部门,没有独立的、"形而上学"意义上的"第一哲学"。但是如果我们仔细考察斯多亚学派的"自然哲学"和"逻辑学",就能发现有某些重要的内容不能简单地归为自然哲学,它们似乎超越了所有哲学部门,同时又为所有具体哲学部门所预设,这就自然而然地让人想到它们可能属于所谓"第一哲学"。

所谓"第一哲学"往往也叫"形而上学",因为 *metaphysics* 中的 *meta* 虽然本来的词意是"后",但是究其哲学意义来说,应当是"上"、"超出"或者"在先"、"第一"。亚里士多德的那批被放在"自然哲学之后"的著作(*metaphysics*),贴切的翻译应当是"前自然哲学",即逻辑上在先的"元"自然哲学、超自然哲学。

根据第欧根尼·拉尔修的记载,斯多亚学派的自然哲学的内容有两种划分法,第一种是"属的划分",它分为五个部分:

(1)关于物体(bodies)的;(2)关于原则的;(3)关于元素的;(4)关于诸神的;(5)关于边界、位置和虚空的。

第二种是"种的划分",它分为三个部分,分别讨论以下内容:

(1)宇宙;(2)元素;(3)因果关系。①

---

① 参见第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第131节。

现代学者认为,这些内容未必都属于“自然哲学”。有些属于“形而上学”。布伦什维希(Jacques Brunschwig)指出,在这两种划分中,“属的划分”更为抽象和理论化,其内容是首要的:物体、原则、元素、神都是首要的完善存在(完善之“是”),而时空都是存在及其活动的首要条件。因此,现代学者一般会把这些内容视为属于“具体形而上学”或“特称形而上学”(*metaphysica specialis*),而非自然哲学。朗格在讨论这段材料的时候也提出了类似的看法,他说斯多亚学派的自然哲学的“属的划分”中所包括的这五个主题非常广泛,并不限于当下的这个流变自然世界,而是涉及对所有事物的存在性的穷尽讨论,既包括永远存在的存在,也包括暂时的或者潜在的存在。所讨论的是理解世界的普遍属性。所以,它似乎属于亚里士多德的那种“第一哲学”的内容。①

布伦什维希进一步说,不仅在斯多亚学派的自然哲学中可以发现这种“高级对象的哲学”意义上的形而上学,还可以发现专门讨论“存在论”(ontology)意义上的“一般性形而上学”(*metaphysica generalis*)的内容。② 当然,斯多亚学派自己没有单独列出这样一个“一般性形而上学”或严格意义上的“第一哲学”,有关讨论是与其自然哲学和逻辑学的讨论混杂在一起的。作为现代研究者,我们有必要将其剥离出来专门考察。这样的学问与“具体形而上学”不同,不是研究某种优先的高级对象,而是研究从存在的角度(从所谓“作为存在的存在”的角度)看的所有事物。具有这样的普遍性的形而上学就是所谓“存在论”,这是严格意义的“第一哲学”;“具体的形而上学”其实是所谓“高级存在”学。这样的“第一哲学”,作为哲学的各门具体学科所需要的“元哲学”,基本的任务就是要进行存在论(本体论)盘点,从哲学体系的意义上为所有哲学部门准备好基本概念,并回答从赫拉克利特肇始的怀疑论带来的基本语言混乱。

让我们考察斯多亚哲学对普遍性存在的“第一哲学”(“一般性形而上学”)的看法,即斯多亚哲学是如何从“是”的角度(从所谓“作为存在的存在”

---

① 参见朗格和西德莱:《希腊化时期哲学家资料选编》,第267—268页。

② 参见布伦什维希:《斯多亚的形而上学》,载于英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第208—209页。

的角度）看待万事万物的。前面我们提到，这门学问的主要内容应当是：

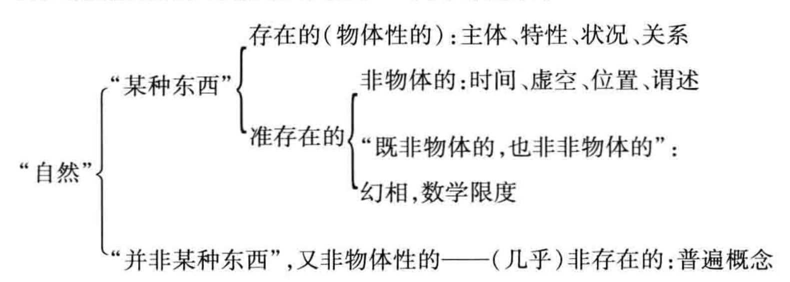
1. 讨论什么是真正之“是”（存在），以及相关条件如时空运动　　——形式标准；

2. 排列存在的大序：存在——次级存在——不存在　　——重新排序；

3. 探讨其间关系：哪种存在是其他存在的“根源”（原因）　　——存在的原因；

4. 考察谁符合这样的标准，能够被称为“是”（存在）　　——实质性本体。

斯多亚学派是如何规定“存在”（是）的形式标准，并据此划分“存在的种类和等级”的？斯多亚学派的“第一哲学”的主要工作方式与柏拉图的《理想国》、《智者篇》和亚里士多德的《范畴篇》、《形而上学》中的工作方式类似，也是通过划分“存在的种类和等级”而展开的；而且，其主要工具也是语言逻辑中的范畴论。存在论中最为基本的划分当然是在存在与非存在、是与不是之间。但是，柏拉图的四线段理论已经告诉我们，事情远比这么简单的大类二分法要复杂得多。可以看到，完整的斯多亚存在体系也是相当复杂的。让我们先大致给出斯多亚存在等级的一个总的框架：



下面，我们将对这一总的图景依次展开分析，考察斯多亚学派“第一哲学”是如何规定存在、准存在和非存在的。

二　斯多亚学派的“真正存在”

让我们先看看哪些事物被斯多亚学派纳入“存在”的领域。严格属于“存在”的范畴只有四种，即主体、状况、特性和关系。在此之下，有四个范畴——

时间、虚空、位置和谓述——被列为次级的存在。由于这八个范畴的共性是都属于"某种东西"(τὶ),所以广义地讲它们都是"存在"的;但是,前四个范畴具有"物体性的"(body)特点,从而被列为最真实的存在;而后面四个范畴没有这样的特征,于是退居次级存在的层次。这样我们就得出第一个存在范畴分类表:

B1."某种东西"(τὸ τὶ){存在的(物体性的):主体、特性、状况、关系
次级存在的(非物体性的):时间、虚空、位置、谓述

这一分类中蕴涵着许多东西,让我们从与亚里士多德的"范畴论"的对比开始进行分析。正如学者们早已看到的,亚里士多德范畴论的宗旨之一是从语言学说导出本体论。亚里士多德提出了"十大范畴":本体、数量、性质、关系、地点、时间、姿态、状态、活动、遭受。[①] 在这些范畴中,唯有一个——作为主词的本体——是"*ousia*"(本体),即真正的存在("是"),其他九种范畴都是表述本体的,都不是本体,在存在等级上都低于它。与此不同的是,斯多亚学派的"第一哲学"范畴表显得宽松得多,在"存在的"(*ousia*)当中放入了四种范畴:主体(substrate, substances, *hupokeimena*)、特性(qualified, *poia*)、状况(disposed in a certain way, *pos echonta*)、关系(disposed in relation to, *pros ti pos echonta*)。也就是说,在"主体"之外,还另外加入了三种范畴:特性、状况和关系。但是,斯多亚学派怎么回答亚里士多德的考虑:特性、状况和关系毕竟是对主体的描述,而不是主体,为什么也能充当"本体"?而且,如果描述性的范畴可以充当本体,为什么斯多亚学派又把亚里士多德的十大范畴一分为二,把其中的"时间"、"位置"等打入"次等存在"的冷宫中?

这样的问题引导我们询问斯多亚学派哲学对于"真正的存在"的形式标准的规定——个体性和物体性。上述这八种范畴之所以是存在的(第二类至

---

① 亚里士多德:《范畴篇》,1b—2a。请注意他在《论题篇》的类似范畴中把第一个范畴称为"本质",不过他所举的例子是一样的,也是"一个人"或"一匹马"。也许亚里士多德感到作为主词的本体与本质是一回事,或者至少是内在相关的:"当他把一个人提出来,说提出的那件东西是'一个人'或'一个动物'的时候,他是说出了它的本质,并且指的是一个本体。"(《论题篇》,103b20—28)

少还是“次级存在的”），就是因为它们都是个体性的，这可以从它们都属于最高范畴“某种东西”看出来。在此意义上，斯多亚学派与亚里士多德反对柏拉图的二元论的旨向是相通的：个体和个体性是根本存在的首选。比照这样的标准，普遍概念甚至连“准存在”的资格都没有，因为共相是“并非某种东西”。不过，斯多亚学派的“第一哲学”并不是对亚里士多德的简单重复。在斯多亚学派看来，“存在”的标准严格说来，除了个体性之外，还必须是“物体性”的。在斯多亚学派对于“自然哲学”的“属的划分”中，第一个主题就是“物体”。但是，真正在自然哲学当中，并没有讨论这个主题。看来这应当是由“第一哲学”来讨论的内容，因为“物体性”对于斯多亚学派的哲学来说，是最为普遍的存在标准。

所谓“物体性”的，指的是“三维加上抵抗性”，以及“能够作用”和“被作用”的因果性。① 在“第一哲学”中，斯多亚学派的“唯物主义”体现在它坚持认为构成个体本质的“特性”也是物体性的，因为它能作用于个体——能“造成”这块质料成为这个特定的个体，并能在相当长的时间中保持其同一性（是其所是）。于是真正的存在必须是物体性的。就是说斯多亚派认为亚里士多德所绝不会同意的“形式”是“物体性”的。

亚里士多德在其存在论中提出了质料与形式的学说。形式作为规定质料为具体个体的原因，是真正的存在。但是，作为“形式”的内容的本质，是“属差”（*eidos*），其特点恰恰是非物体性。斯多亚学派也使用了亚里士多德的“质料与形式”的概念框架和术语。但是，它们之间其实有很大的差异：

第一，斯多亚学派坚持说形式方面也是物体性的。当然，把本质说成是物体性的，会发生许多问题。如果说物质个体与功能性的本质可以很顺利地结合在一起，个体怎么能与同样也是个体的本质“组合”在一起？柏拉图的“双物体如何结合”的难题岂不是换了一个形式又一次冒出来？但是斯多亚学派不打算让步，它的解决办法是把本质看做精微的物体——火、“气息”，所以能

---

① 参见布伦什维希：《斯多亚的形而上学》，载英伍德主编：《剑桥斯多亚学派导读》，第210—211页。

作为原因作用于个体,能与个体轻易地结合在一起,渗透无间(我们在本编“自然哲学”中将详细讨论)。

第二,斯多亚学派的“形式”并不是严格意义上的“属差”,而是在亚里士多德范畴体系中低于“本质”的三个范畴——特性、状况和关系。从现代哲学和物理学看不仅将事物内的“本质”,而且将“状况”、“关系”也看做是事物内的“物体性”的特性,更符合微粒子和“场”的观点。特别是“关系”范畴,例如人的本质恰恰是由具体的社会关系决定的。相对论认为,微粒子运动也是如此。

第三,这三个范畴严格说来都不是对主体的描述,而是被描述的从而被规定的个体。Quality 讲的不是个体的特性,而是拥有特性的个体(qualified individual)。“明智”是一个特性,但是由此规定的事物乃是一个个体化的实在存在者——一个明智的人;而后者才是所谓“特性”范畴所讲的事情。所以,现代学者大多认为,斯多亚学派的“范畴”严格地说并不是范畴,即不是对主体的称谓,而是看待主体的各种“类”。换句话说,是在某种角度下看的个体,而不是个体的某种角度。以人为例,从几个角度看人,就意味着人有几重身份认同。如果我们这样理解斯多亚学派的存在四范畴——主体、特性、状况、关系——就可以从四个角度看待自己:

1. 我是我;
2. 我是一个长跑运动员;
3. 我是一个跑得飞快的运动员;
4. 我是苏格拉底的学生。

也就是说,斯多亚学派在后三个范畴中讲的不是“我在跑步”,而是“在跑步的我”;不是“一只手握成了拳头状”,而是“一只握成了拳头状的手”、“一只紧紧握成拳头的手”、“放在桌上的拳头”等等。① 所以,斯多亚学派认为这些范畴标示的是个体——或“物体”——意义上的“存在”。

但是,这种承认多种“真实存在”的做法,尤其是“真实存在”的标志是物

① 朗格和西德莱:《希腊化时期哲学家资料选编》,第172页。

体性和个体性，会导向承认同一个个体具有多重身份、多重“是”、多重“存在”的后果。柏拉图的相论本体论受到斯多亚学派的范畴本体论的批判，柏拉图派在反击中也抓住了斯多亚学派的这一本体论导致的“多重认同”的窘境加以反诘，指出大家的立场都会遇到困难——斯多亚学派的思路甚至会遇到更为困难的问题。中期柏拉图的代表之一普卢塔克就撰文嘲弄斯多亚学派的这一立场。他指出斯多亚学派的本体论原初目的是为了回应赫拉克利特带来的困难，但带来了更多的麻烦。赫拉克利特的流变学说消除了真正的存在即本体、主体。然而一旦没有主体，也就不可能有“成长”和“衰老”，因为成长与衰老必然是某个主体的成长与衰老；该主体在经历成长与衰老的变化中保持自己的同一性不变。如果否认了这样的不变主体，宇宙中剩下的就唯有现象片段的瞬间性产生和消灭。斯多亚学派的范畴学说用建立多种确定的主体方式反驳这一反常识的结论，并不能达到预期的效果：

> 关于成长的论证来源已久，因为正如克律西波所说的，它是由爱比查姆斯(Epicharmus)所提出的。学园派认为这一难题绝非容易解决，可是斯多亚学派却对他们大肆批判，说他们摧毁了我们的已有信念并且违背我们的概念。但是斯多亚学派自己不仅不能拯救我们的概念，而且扭曲了感知觉。这一论证很简单，这些前提是大家同意的：a.所有的个别本体都处于流变运动当中，从自身中释放出东西，又接受从别的地方来到它们身上的东西；b.这些增加与减去的东西的数量并非相同，而是当前面提到的释放出的或接受的东西引起本体改变时就会变得不同；c.结论是：把这些过程称做“成长”与“衰败”的日常信念是错的，它们应当被称为“产生”与“消灭”，因为它们把事物从其所是改变为别的某种东西，而成长与衰败是唯有作为主体持久存在的物体才能经受的事情。①

普卢塔克的这一论证固然有些令人困惑，但是基本上还是清楚的。它的主旨是说：经历了成长变化的人就不是原来的那个人了。这个论证也能为巴门尼德服务：因为变化的主体不可能存在（主体的同一性随着变化也就变没

① 普卢塔克：《论共同概念》，1083A；LS，28A。

有了),所以也就不存在"变化"。斯多亚学派为了捍卫主体的同一性存在,设法对这一论证提出了自己的解决方案,然而它却使得事情变得更加晦涩。因为斯多亚学派为了避免万物皆流,确立了个体性作为物体性的不变"存在"。这就是斯多亚学派的"存在四范畴"中的后三种范畴所发挥的作用。然而,斯多亚学派的"范畴规定个体"的思路意味着一个人身上有四种认同,或者四个"人"。作为基质的主体是人,他的诸多"个体性"方面何尝不是人?斯多亚学派的"特性就是被特性所规定的物体性个体"的独特范畴学说的宗旨,在于强调不要把"特性"看成独立的事物,这明显是在反对柏拉图的"相"论。柏拉图派也知道这一点,所以对此进行了种种批评。比如作为柏拉图派,普卢塔克知道人们长期以来对柏拉图相论导致的"第三人"悖论的批判,然而他在回击斯多亚学派用上述理论评判相论的时候,针锋相对地指出,斯多亚学派的解决办法会生出来更多的"人",第四个人、第五个人……结果让问题变得更为复杂荒谬。因为按照斯多亚学派的范畴学说:

> 我们每个人都是一对双胞胎,都是双性双体的,不是像诗人想象的默里奥尼德(Molionidae)兄弟那样某些部位相连而又有别的两个人,而是两个身体拥有同样的颜色,同样的形状,同样的重量,同样的位置(但是还是两个人,尽管)没有人在过去看到过这两个人。但是只有这些人看到过这种组合,这种二重性,这种复杂性,即我们每个人都有两个主体(substrat):一个是本体(substance),另外一个是(一个特殊规定了的个人),而且一个主体在永远的流变和运动中,既不能"成长",也不能"衰老",也不保持自己;另外一个主体却保持自己,而且能够成长、衰减并经受所有遭遇,尽管后者与前者是自然的伙伴,相互结合,相互渗透,无处能够察觉到有任何区别……我们谁也没有察觉过自己生来就是"双体人",其中一体永远在流变,另外一体从生到死都是同一个人。①

普卢塔克说这还是自己简化了斯多亚学派的解释,因为根据斯多亚学派的"四范畴"学说,我们每个人不仅是"双体人",而且是"四体人"。但是,双

① 普卢塔克:《论共同概念》,1083B;LS,28A。

体人的想法已经足够荒谬，足够说明斯多亚学派失去了基本的理型。可见，斯多亚学派的“第一哲学”本来是发起了一次反对柏拉图相论本体论的攻势，希望以简约化的方式消除本体的过分繁殖；但是柏拉图派的普卢塔克反唇相讥：你们的新本体论才会创造一大堆本体——而且是在同一个个体身上。不仅普卢塔克，而且其他的柏拉图学园派也如此回击斯多亚学派。朗格和西德莱的文献汇编第28C收录了学园派无名氏的一篇论文，这篇论文出自奥克辛库（Oxyrhynchus，现埃及Behnesa）于1897—1906、1910—1934年间发现的纸草文书中，编号3008：

> ……既然他们所说的每个身体都有的二重性是无法由感知觉所认出的。因为一个具体规定了的东西比如柏拉图是一个身体，而柏拉图的本体也是一个身体，而它们在形状、颜色、大小和外观上又没有任何明显的不同，那么我们根据什么定义和记号来区分它们，说我们此时在认识柏拉图本人，彼时在认识柏拉图的本体？①

应当说普卢塔克还是柏拉图派中比较和缓的，他在冷嘲热讽地批判之后，还是公平地指出：斯多亚学派提出这种范畴论的本体论建议也是没有办法的办法：“他们发明不同种类的主体的做法也许可以原谅，因为打算拯救和捍卫成长过程的可能性的人似乎找不到其他的方案了。”②有的柏拉图新学园派怀疑论者比普卢塔克更加激烈。新学园派毕竟是在批评斯多亚学派中出现的，他们在这个问题上和在其他问题上的态度一致：怀疑论并不怀疑日常生活中的立场和看法，但是如果谁竟然敢于从理论上“论证”它们，那么怀疑论将论证这一努力必将导向荒谬。就赫拉克利特对“成长”的质疑而言，据说深受赫拉克利特怀疑论影响的柏拉图新学园派在日常生活中并不怀疑人会成长衰老，但是他们质疑任何自以为在理论上解释了这一现象的“存在论”。摘自无名氏评注柏拉图《蒂迈欧篇》的论文说：

> 关于究竟是谁在“成长”的论证，首先是毕泰戈拉[据说是爱比查姆

① *Anonymous Academic Treatise*, *Oxyrhynchus Papyrus* 3008; LS, 28C.

② 普卢塔克：《论共同概念》，1084A; LS, 28A。

斯的老师]提出来的,柏拉图自己也提出了它,我们在《会饮篇》注疏中已经讲到这一点。学园派也为之辩护。他们的论辩是:他们是相信成长过程的,但是既然斯多亚学派用论证来证明这一不需要证明的事实,那么学园派就要教导他们:如果有人打算证明自明的东西,那么其他的人就能找到大量有力的反证。(LS,28B)

这些材料清楚地表明了斯多亚学派的第一哲学的起源与希腊哲学的大传统一样,都是为了在巴门尼德原则的前提下回应赫拉克利特式的怀疑论对语言逻辑的破坏——或者说对同一性和"是"的挑战,同时,又反对巴门尼德和柏拉图的回应法所带来的新弊病。中期斯多亚学派的重要哲学家波西多纽就对巴门尼德为了存在而消除运动变化的做法提出了质疑。在他看来,从存在到不存在的那种变化当然是不可能的,但是,巴门尼德的"不存在变化运动"的结论也是不对的。我们还是可以在变化中找到不变的,也可以把变化理解为从存在到存在。这样的不变存在就是个体本体:

波西多纽说有四种从存在到存在的毁灭和产生。因为他们承认,正像我们前面说的,不会有从非存在到存在的产生,或是从存在到非存在的毁灭。但是可以有从存在到存在的变化,其中一种是通过划分,一种是改变,一种是混合,一种是彻底消解。这当中,作为"改变"的变化是本体所独有的,而其他三种属于所谓"规定了的个体",这些个体占据着本体。①

可见,波西多纽的意思是:质料性的本体不会由于增加或减少而"成长"或"减少",而是会彻底地改变自己,处于流变之中。这一点有些类似于数字:一个数字在加上了新的数字之后就不是原来的数字,而是彻底改变了,质料也是如此。这与一般的看法不同。一般看法认为个体变化而作为基质的质料永远不变。但是波西多纽却认为,一切能够"成长"的事物自己都必须保持不变,而这只能是个体。个体性的本性决定着个体的持久不变的同一性:

……在组合体的情况中存在着个体形式,斯多亚学派把它叫做特殊地规定了的。它是一次性地获得和失去的,并且在组合体的一生当中都

---

① *Stobaeus* 1,177.21;LS,28D.

保持不变,尽管它的构成部分随着时间的变化而出现和消灭。①

综上所述,斯多亚学派哲学的“第一哲学”的任务也是发现和确定“根本之是”,以回应怀疑论对语言逻辑的动摇,对日常存在观的破坏。只不过斯多亚学派选择的策略是完成并把亚里士多德的路线推到极端。在此同时,反对柏拉图路线的共相回应策略,突出强调真正存在的个体性和物质性。从这个角度看,我们就能理解斯多亚学派所推举为“存在”(本体)的四个范畴了。斯多亚学派为什么要提出这么一种与众不同的奇怪范畴学说呢?我们认为,显然这是为了反对柏拉图的相论。事实上,所有四个存在范畴指的都是内凝为个体之为个体身份的特性,它们造成了由内向外的各种个体认同(“是 X”)。与亚里士多德不一样的是,在斯多亚学派的范畴学说中,特殊本性可以“特殊”到个体的本性(peculiarly qualified),即专名,比如“苏格拉底”。换句话说,个体之为个体,并非像柏拉图和亚里士多德等所认为的那样来自质料一方,而是来自形式特性一方。可以看到,斯多亚学派甚至不取亚里士多德的“属差”型的本质(essence)充当形式(eidos,form),而取偶然性十足的“特性、状况和关系”充当塑造个体的形式,这表明斯多亚学派把亚里士多德对个体性的强调推进到极端。因为亚里士多德严格的“种加属差”的“本质”观不适于描述真实个体。对于亚里士多德来说,作为本质的属差即使下降到最后,也还是不会下降到最特殊的个体层次,因为个体没有定义。② 或者用亚里士多德的话来说,对于个体无法形成“知识”(ἐπιστέμη)。而斯多亚学派的特性、状态和关系等规定性,是可以对个体的同一性(“是”)造成影响的任何特性。所以,斯多亚学派允许专名有本质(而亚里士多德认为对于个体不能定义)。在这些特性中,斯多亚学派关心的与其说是共同特性还是个别特性(这几乎是亚里士多德在《形而上学》中贯彻始终的关心,造成了他反复思考到底类概念还是属概念更接近“本质”或本体之是),不如说关心的是“内在特性”还是“外在特性”。学者们对于斯多亚学派哲学为什么在亚里士多德的十大范畴

① Simplicius, *On Aristotle's On Soul*, 217.36—218.2;LS,28I。

② 参见亚里士多德:《形而上学》第 7 卷,第 15 章。

中选了四个范畴——质料主体、特性、状况、关系——当做主要的“存在”,以及它们四者之间关系究竟如何,一直争论不休。在我们看来,斯多亚学派讲的特性、状况、关系这三个范畴,其实都是确定质料主体的“规定性”(*poia*)的,其中区别乃是逐渐从内在向外在推广。下面我们分别考察一下这四个首要的存在范畴。

第一存在范畴:主词,这其实是质料主体。斯多亚学派的存在论与亚里士多德存在论的不同之处首先就反映在这里。亚里士多德在考察各种本体候选者时确实考虑过质料。实际上,他说许多人都感到质料很像是主体(substrate)。[①] 不过,亚里士多德很快就明确放弃了质料作为主体的可能性。但是,斯多亚学派却肯定质料作为主体,即其存在四范畴中的第一种。当然,这不是很清楚,因为从斯多亚学派举的例子看,有时这个范畴指的似乎是“个体”。但是,我们以为还是把它理解为质料主体为好,这样也能与下面的三种规定性构成存在的质料—形式两个方面。

第二存在范畴:特性(differentiation,*poios*)。特性保证了个体性。特性又分为共同特性和特殊特性;其中,共同特性还不足以保证一个事物的同一性(“是”)穿越时间持久存在。一个人在“成长”中,不仅他的质料方面的同一性在不断变化,而且,作为共同特性的“人”也在变化,无法保证个体的同一性不变。今日之“人”已经不是昨日之“人”。所以,特殊特性(*idia poiotes*)即导致一个事物之所以是这一个“特殊规定了的个体”而非任何其他事物的特性,对决定个体性更为重要。被其特殊特性所个体化的存在将长久存在,不管自己的其他方面经历了什么变化。[②] 斯多亚学派对于特殊规定性的强调显然是对个体性、个体的内在本质的看重。

第三存在范畴:状况(disposition)。这一范畴与前一范畴的区分可能不是在于它更“偶然”或“短暂”,因为“特性”也可以是偶然或短暂的。朗格认为“特性”与“状况”的区分可能在于:特性是对质料本体的直接规定和区分,而

① 参见本书第三卷,第615页。

② 参见布伦什维希:《斯多亚的形而上学》,载于英伍德主编:《剑桥斯多亚学派哲学导读》,第229页。

状况是对已经区分了的物体的进一步区分。前者的例子是“手”，后者的例子是“拳头”。斯多亚学派在是否强调这一范畴上是犹豫不定的。为了突出内在真实存在的持久性，应当贬低外部状态，但是为了突出个体性，又应当抬高它。让我们看看辛普里丘的一段话：

> 有的斯多亚学派对于“规定了的”给出了三重定义，并且说其中两重规定比“特性”要广泛，只有一重规定与“特性”正好切合。因为他们说，从一个意义上说所有不同的东西都是规定了的，不管其状况是一个过程还是一个状况，是容易消灭还是难以被消灭。在这一意义上，不仅“聪明的人”和“伸出拳头的人”，而且“奔走的人”，都是限定了的个人。第二种含义就不包括过程了，只包括状况，而且他们还把它规定为“处于截然有别的状况中”；比如“聪明的人”。第三种也是最特定的“规定”含义是连不持久的状况也不包括的；于是，“伸出拳头的人”和“举起武器的人”，就不算“规定了的个人”了。①

第四存在范畴：关系（relatively disposed）。在希腊哲学中，“关系”有两种，一种主要是内在的关系，即影响了事物本质的关系。希腊哲学家经常讨论的“相对性的事物”，比如味道就是如此，因为甜、苦之类的“是”都是相对于品尝者的。但是这样的关系涉及的其实是第二范畴：“特性”，因为甜或苦都是甜的东西或苦的东西的内在区别性规定。至于此处所讲的“关系”乃是比较外在的相对性，其变化不影响事物的内在本性。内在关系决定着一个事物与众不同的本质特性，比如“知识”之为知识，就是一种相对性的事物——它必须相对于知识对象。外在关系只影响了一个事物的非本质性的状况，斯多亚学派对此所举的例子是“儿子”或者“处于左边的人”。某人处于某种状况下，必然有某种与外部事物的关系，这些事物的消失，会使得他的这种状况规定消失，但是并不会真正影响他的内在本性：

> 一位父亲，自己的内在特性不必发生任何变化，只要他的儿子去世了，就不再是父亲；一个“位于左面的人”当自己右面的人移动了，也就不

① Simpliciuis, *On Aristotle's Categories*, 212.12; LS, 28N.

再是"位于左面的人"了。但是甜和苦在自己的内在力量不改变时就不会发生质变。所以,如果自己没有内在变化,却因为其他某种相对于他们的状况位置变动而变动,这说明相对状况中的事物的存在仅仅在于其状况(disposition),而不在于根本性差异(differentiation)。①

由此看来,"关系"是斯多亚学派的"存在四范畴"中影响事物存在的最为外在的一层。关系范畴体现的应当是对内在性的重视,是内因高于外因,是强调"内在一体"不受外部的影响。这在本体论中是为了保护"是"或同一性不至于变化无定,流变无常。内在特性不变,才能够维系"持久存在"这一本体标准。

第一哲学会影响到各门哲学学科。怀疑论的卡尔尼亚德曾经从关系或相对性范畴入手攻击斯多亚学派,他认为:感觉的真值完全被外在于印象的因素所决定,所以都是相对的。而斯多亚学派主张这种关系外在论,就是试图避免怀疑论从认识的相对性论证客观认识的可能性。② 第一哲学不仅会影响认识论,而且必然会影响到斯多亚学派哲学的核心——伦理学。"德性"究竟属于哪一个范畴?阿里斯顿坚持斯多亚学派的基本立场:一心体而万用,以便尽量避免外在关系、行为甚至"外在职责"对于内在个体的"是"的致命打击,所以他把各个日常德性列入第四范畴,认为它们其实从属于同一个本体,只不过是从不同的外在关系的角度看而已,没有独立的存在。相反,克律西波则把各个德性提升到第二范畴即"特性"的地位,认为各个德性是相对独立的、规定了的事物(qualified things):

阿里斯顿派认为各种德性其实是一个单一的东西,只不过因为相对的状况才被称为不同的名字。克律西波则说各种德性和邪恶不是因为"处于相对的状况"而出现的,而是由于它们所属于的本体的质的变化。③

这些抽象争论的焦点是:阿里斯顿更强调内在性,强调本体不会受到万用的影响。而克律西波则更强调各种具体德性的相对独立性,虽然共存,但是各

---

① Simplicius, *On Aristotle's Categories*, 166.20—29;LS,29C.

② 参见朗格和西德莱:《希腊化时期哲学家资料选编》,第178页。

③ Galen, *On Hippocrates' and Plato's Doctrines*, 7.1.12—15;LS,29E.

不相同,如此一来,“用”或关系或外接交往会影响到“体”的“是”。这样的争论未必有结果,因为双方都自称斯多亚学派。塞涅卡的说法接近克律西波:“德性就是心灵处于一定的状况中(the mind disposed in a certain way)。”①但是总体来说,斯多亚学派认为灵魂其实就是一种力量,是同一个东西,当它在各种情况下处于不同的状况中时,就或者在思考,或者在愤怒,或者在欲求。②

三 “次级存在”与“谓述”

上面我们讨论了斯多亚学派的“真正存在”,以及属于这样的“第一等级的存在”的四个范畴。我们认为,其实它们都向“个体性”和“物体性”聚焦,都是在表达被各种规定性所规定了的个体。所以,物体性的个体是斯多亚学派的“真正存在”或者“本体”(ousia)的标准。

那么,次于真正存在的,是不是就“不存在”呢?不能绝对地这么说。让我们再看看上面提出的存在分类表 B1:

B1. “某种东西”

(τὸ τὶ) { 存在(物体性的):主体、特性、状况、关系
次级存在(非物体性的):时间、虚空、位置、谓述 }

可见,在“某种东西”这一大类中,斯多亚学派除了“存在”之外,还划分出了一类尽管不是存在的、但是也不是完全的非存在(nonexistent)的事物,即时间、位置、虚空和谓述。“斯多亚学派说在某种东西中,有的是物体的,有的是非物体的,他们列出了四种非物体的东西——谓述,虚空,位置和时间。”③它们因为不是物体而不是真正存在的,但是,它们也是“某种东西”,是存在的必要条件。所以,这四样东西没有 existent,但是有 subsistent,④这个词很难翻译。我们把它翻译为“准存在”或者“潜在存在”。与严格意义上的存在相比,它们

---

① Seneca, *Letters*, 113.2;LS,29B.

② Alexander, *On Soul II*, 118.6—8;LS,29A.

③ Sextus Empiricus, *Against the Professors*, 10.218;LS,27D.

④ Galen, *On Medical Method*, 10.155.1—8;LS,27G.斯多亚学派描述存在时用的词是 *einai* 和 *ousia*。而对于“准存在”用的是 *hyhistanai* 和 *hypostasis*。参见布伦什维希:《斯多亚的形而上学》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派哲学导读》,第 213 页注 20。

是次级的存在。

斯多亚学派的这些分类显得标新立异,很容易让人困惑。比如明眼人可以看出,时间、空间等也是亚里士多德的十大范畴中的范畴,为什么这些范畴就不能和前面的特性、状况、关系等范畴一样列入"存在范畴"?为什么斯多亚学派要把亚里士多德的十大范畴分成两块,一块算做"存在的",一块算做"次级存在的(准存在的)"?而且,再仔细考察这个列表可以发现,斯多亚学派的"准存在的某种事物"是一个奇怪的集合,因为它似乎既包括了三种"客观世界"中的东西(时间、空间和虚空),又包括了"主观世界"中的东西(谓述)。为什么这个主观范畴"谓述"、这个属于语言学的概念会混到客观事物中?

如果熟悉希腊语,可能还会看到一个更为重要的问题:实际上,从某种意义上说,所有范畴都是"谓述"。尽管斯多亚学派的"谓述"的标准用词是λεκτόν,但是它们也大量地使用καταγόρια,而这就是"范畴"的标准用词。那么,既然所有的范畴都是谓述,为什么"存在四范畴"就是"真正存在"的,而此外却又专门列出了一个"次级存在"的"谓述"范畴?可以看到,斯多亚学派对于"谓述"举的例子如"是美好的"、"在奔跑"等等,恰恰也就是"存在范畴"里面所使用的例子。为何同样的东西在前面被尊为真正的存在,在此则被贬为"次级存在"?这难道不会混淆语义层次吗?斯多亚学派冒着这种混淆的危险想表达什么?

看来,对次级存在范畴的问题的解答要从对其中的"谓述"范畴的理解入手。而且,我们将发现,对它的研究可以进一步揭示,与亚里士多德一样,语言分析在斯多亚学派那里是第一哲学的重要工具。通俗地说,所谓"谓述"也就是语言的"意义"。由于斯多亚学派把语言意义看做是"非物体的",并且把语言的其他几个因素都看成是"物体性"的,这就使事情变得复杂而有意思。我们知道,斯多亚学派对于语言十分重视,这来自它对逻各斯的重视。"辩证法"(*dialectic*)的原义就是说话。斯多亚学派从"声音"(voice)开始,然后再限定出人的声音——说话:

动物的声音或叫唤只是由自然冲动产生的空气振动;人的说话

(speech)是音节清晰的,而且如第欧根尼所说,是理性的发音,它在人14岁时就达到成熟。此外,斯多亚学派认为声音是有形体的(corporeal)东西……因为凡是能产生效果的都是物体(body);而当声音从发声人传向听见它的人时确实产生了效果……一个陈述或命题(logos)是来自心灵的话语(speech),且总是意味着什么。[1]

由此可见,在一个语言过程中,我们通常可以分析出四个因素:外部客体(对象)、语音、语义、思想。人的语言与动物的发声不同的地方,就是有意义(significant)。说话同时就是一个意指过程(signification)。但是“意义”是什么,我们的思想—语言指称的是什么?自古以来有不同的说法。通常人们一般会认为意义当然是客观事物本身。哲学家没有那么头脑简单,亚里士多德就认为,语言所指称的是“思想”,并因此而间接指称客观事物。斯多亚学派比亚里士多德更为复杂,它在思想和事物之间又添加了一个居间的东西——“谓述”(λεκτόν, lecton)。[2] 这个词也可以翻译为“意思”、“道出者”、“意义”、“说出的东西”、“意义”、“被表示的内容”、“表述”等等,总之,就是被语音所揭示的事实内容。

就斯多亚学派的本体论来说,语言过程中的三种要素即对象、语音和思想是物质性的或存在的,唯有一种要素即“谓述”不是物体性的。外部客体当然是物体性的,这不难理解;语音也是,因为声音是受到一定振荡后的空气,而且它能对听者“产生效果”;思想也是,这是斯多亚学派的独特观点,因为斯多亚学派把思想视为物体性的“灵魂之火”的变形。唯有“谓述”的特点是非物体性,所以它仅仅具有“准存在”。塞克斯都在讨论斯多亚学派的语言学的时候讲到这几个方面:

斯多亚学派说三种东西联系在一起:“意指过程”,“意指者”,“承受名称者”。意指者是一个声音,比如“狄翁”;意指过程是这个发声所解释的实际状况,与我们的思想一致而潜在存在(subsists in accordance with

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第55节。

② 参见Ammonius, *On Aristotle's DeInterpretatione*, 17.24—8;LS,33N。

our thought),被我们所理解,但是使用不同的语言的人不能理解之,尽管他们也听到了发声。“承受名称者”是外部客体,比如狄翁本人。这些东西中,有两种是物体:声音和名称是承受者;有一种是非物体性的:被指称的状况和谓述,它有对错之分。①

这样看来,谓述之所以是“非物体性的”,是因为谓述就是语言的意思,外国人能够听到你的说话声音,但是不知道你的意思是什么。对于不懂得某种语言的人来说,即使听到了其声音,也不能受其“作用”(听不懂);而对于斯多亚学派,“起作用”是物体性事物的标志。所以,“谓述”不是物体性的。这一思路显然有些奇怪,布伦什维希曾经对此评论道:这样的说法只能说有一定道理,但是没有完全说服人,因为对于理解了这一语言的人来说,其心态是确确实实受到“谓述”的影响即作用的。② 斯多亚学派之所以把“谓述”归为非形体的,还有几种解释:一种是唯有谓述有可能出现真和假,这使得它不能当得上“存在”即完全真实;还有一种解释是谓述不是独立的,它必须依赖相关的思想过程。如果我在思考“卡图走路”,按照斯多亚学派的认识论,我的心灵就是“处于一定的状况”中,即拥有一定的印象。而命题“卡图在走路”是我的这一思想在逻辑或语言上的对应物,是我的思想表达在一个句子中。

我们以为,真正的解释还是应当到斯多亚学派的“语言哲学”中去找。前面提到这样的问题:为什么有的范畴是真正的存在,谓述作为一种范畴为什么却不是。对此的回答必须从语句的功能看。一个句子,必须既有主词,又有谓述。主词代表着主体,从而就是本体或存在,而谓述则是对于主词的描述,所以是非独立的、次级的存在。我们不妨想想亚里士多德的“范畴”(κατηγόρια)理论的要旨。“范畴”本来的意思就是谓述;但是在亚里士多德的十大范畴中,第一个范畴“主体”严格意义上讲并不是谓述,因为主体并不谓述其他东西。③ 正因为此,主词所代表的事物(个体)是不变的、持久存在的,也就

① Sextus Empiricus, *Against the Professors*, 8.11—12; LS, 33B.

② 参见布伦什维希:《斯多亚的形而上学》,载于英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第217页注35。

③ 参见本书第三卷,第619页。

是“最存在”的，比如一个人；相反，各种谓述所代表的内容是可变的、不稳定的，比如这个人是白色的还是弄黑了，是在跑还是坐着。在斯多亚学派哲学中，严格说来，名词和代词也不能被划入“谓述”当中。朗格曾经提到，有的学者建议从斯多亚学派的语法学来解释其范畴论中的前面四个存在范畴：主体就是代词，“特性”就是名词（共同名词和专名），“状况”就是不及物动词（transitive verbs），“关系”是及物动词。不过朗格承认说找不到材料支持这一推测。① 这里，我们介绍一下至少不失为一种理解的思路。为了理解这一思想，我们不妨继续用上面的例子：

我是这个身体。

我是一个长跑运动员。

我是一个跑得飞快的运动员。

我是苏格拉底的学生。

我们在对斯多亚学派归为“存在”的四个范畴（主体、特性、状态、关系）的分析中已经指出，它们其实不是范畴或谓述，换句话说，它们不是动词或形容词，而是主词化了的范畴；比如，不是“苏格拉底真勇敢”，而是“勇敢的苏格拉底”。不是“卡图走路”，而是“行走中的卡图”。唯有当我们专门去考察这些形容词和动词如“勇敢”、“走路”本身时，才会把它们看做严格意义上的“谓述”，此时这些词语的功能就不是在指称一个主体，而是说出关于这个主体的某些事情。塞涅卡举了一个例子颇有启发，他说：

> 我看到卡图在走路：感觉显示了这一点，我的心灵相信这一点。我看到的是一个物体，我把自己的眼睛和心灵指向这个物体。于是我说“卡图在走路”。我所说的不是一个物体，而是对于一个物体的某些宣称，这被有些人称为一个命题，被另外一些人称为“宣称的某个事物”，被还有一些人称为“说出的某个事物”。所以，当我们说“智慧”，我们是在理解某个物体性的东西；但是当我们说：“他是有智慧的”时，我们是针对某个个体说些什么。在称呼（naming it）与描述（speaking about it）之间，有极

---

① 参见朗格和西德莱：《希腊化时期哲学家资料选编》，第182页。

大的区别。①

塞涅卡的这段话说得已经非常清楚了。这说明谓述的"对象"不是独立的存在,而是存在事物的某种状况在思想中的抽象而已,所以它才是"非物体的"(bodyless)。它本质上就是"不完全的",它只有与一个主词结合了才是"完全的"(才是一个有对错从而有意义的句子)。斯多亚学派的语言学把"谓述"分为"完全的"和"不完全"的两大类:

> 斯多亚学派说,谓述分为完全的与不完全的,后者是那些没有说完的话,比如"写";因为我们会问:"谁在写"?完全的谓述是一个完整的语言表达,比如"苏格拉底在写"。所以不完全谓述是谓语,而完全谓述包括命题、三段论、问题和询问句。②

有的学者在评论斯多亚学派的这一谓述分类学说时指出了它的问题:它给人以这样的印象,即从历史顺序上说,首先出现的是"完全谓述"即句子,然后才出现"不完全谓述"即谓语动词,因为后者是前者的"欠缺状态"。然而这样的理解其实是不正确的。真实的顺序应当是:历史上一开始出现的是"不完全谓述"即单个的动词,只是在后来的斯多亚语言学的发展中,谓述才变成了完整的句子。再后来,人们又反过来把单个的动词说成是"不完全"的谓述。③ 况且,"句子"的本来功能乃是对主词有所断定,所以与原初的"谓述"的含义相去不远。

斯多亚学派的这种谓述理论究竟有什么深意?我们认为,这是直接针对柏拉图的"相"论提出的批评。所谓"相"就是谓词的独立化,这些谓词体现为动词、形容词、关系词和共相词,比如真、善、美。总之,是对个体的描述词,而个体没有相。谓词其实本质上就有独立化、客观化的倾向。因为句子的意义是共同的,主体间共享的,从而是客观的。正如朗格看到的,唯有命题化的东

---

① Seneca, *Letters* 1, 17.13; LS, 33E.

② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第63节。

③ 参见布伦什维希:《斯多亚的形而上学》,载于英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第203页。

西才可能是共同的，是跨越个人思想传递的。① 布伦什维希也强调了这一点。他说谓述毕竟不是语音的实际道出的内容，后者应当用 *λεγομένον* 而不是 *λεκτόν* 来表示。谓述(*lekton*)指的应当是相对独立于某个说话的人希望表达的东西的内容。它固然可以伴随我们的思想而潜在存在，但是它在本体论上可以视为独立于具体的说话人和听话人的实际思想。“主体间性至少是指向客观性的第一步”②，只有我才能拥有我的思想；但是，“卡图在走路”却是可以对应任何人的心灵思想的印象的某种东西。思想是私己的，但是思想的内容通过语言却是可以跨越主体心灵之间的间隔：“我不能把我的心灵的物理变化转移到你心里，但是我可以告诉你我正在想什么。”③由此可见，谓述在许多研究语言和思想的哲学家看来代表的是“高级水平”的东西，而不是低层次的存在，将其独立为某种客观的、主体间性的存在世界的倾向是相当自然的。斯多亚学派的谓述理论可以被视为正是为了通过把它锁定在一个次级存在的水平上，以抵制把“共同语言意义”独立为一个客观世界的理论冲动。与其他希腊逻辑学家一样，斯多亚学派的命题是时间性的。命题的真假因为时间的不同而不同。当一个谓述即命题“落实”(actualization)了，就具有潜在存在的性质了，就是“真”的，当谓述没有“落实”时，甚至连“潜在存在”的资格都没有。柏拉图的相论或理型论的“问题”就是将谓述当做独立的实体(存在)。而斯多亚学派的策略就是坚决把谓述从“存在的东西”中划出去(可见，逻辑中的划分法是斯多亚学派的真理认识的有力武器)，指出谓述的内容必须“伴随思想”而潜在存在，不能独立于本体而存在，最多只有在想象中才可以被抽象出来思考和言说而已。

---

① 参见朗格和西德莱：《希腊化时期哲学家资料选编》，第 201 页。

② 布伦什维希：《斯多亚的形而上学》，载于英伍德主编：《剑桥斯多亚学派哲学导读》，第 218 页。布伦什维希还提示道：“谓述”一词开始时被克里安提斯用在原因导致的“效果”上，只是后来才用到语言上。

③ 朗格和西德莱：《希腊化时期哲学家资料选编》，第 200—201 页。

四　共相:更次一级的存在以及颠倒的线段喻

从语言学说批评柏拉图,这是斯多亚哲学的一个特色。对于斯多亚学派,句子中的各种成分是不平等的。主词代表的个体是存在,谓述代表的进行状况描述的谓语只是“准存在”,在本体论(本是论)上属于第二层次的“是”。如果说柏拉图的基本思路是把形容词的谓述(比如“美的”、“正义的”、“勇敢的”等等)独立为主词,从而变为独立的、分离的个体,提升为第一类的存在,那么斯多亚学派就是在语言学上坚持这一个立场:主词是物体的,而“谓述”必须是“非物体”的,在本体论上是第二位的。可以看到,这一分析思路与亚里士多德的《范畴篇》的思路有异曲同工之处,但更具有反思和分析的特点。

不过,熟悉柏拉图哲学的人也许会在此提出一个疑问:柏拉图的“相”或者“理型”并不都是形容词,也有名词。尽管柏拉图很少用这样的例子,但是并非完全没有用过,比如说“人”的相、“床”的相的例子。于是问题就出现了,作为名词的相,岂不可以充当主词,比如在“人是理性的动物”这样的句子中的“人”就是主词。如此一来,共相是否也可以具有高于谓述的真正“存在”地位?

斯多亚学派并没有忘记这样的共相名词。只不过,斯多亚学派坚决指出:这样的名词不仅不表达真正的存在(第一层次的存在),而且它甚至比“准存在”(第二层次)的存在(比如谓述)还要低,最多是第三层次的“是”。普遍意义上的“人”根本就不存在,它只不过是抽象造成的结果而已,在现实中没有任何对应的实在,所以只是心灵的幻相—虚构物,因为共相毫无客观对应物,它只是“心灵的幻相”。这是不是说明了“主词”也并不都是“存在”的,其中有一类主词——共相——就不是存在的?斯多亚学派并没有这么说,它们使用了更为复杂的语言分析技巧,重新解释了这个问题:共相其实不是真正的“主词”,只是充当了真正的主词(专名)的表记而已。现代学者认为斯多亚学派对共相的这一处理方式极具原创性,它预示了后来的英国经验论比如洛克“概念论”的基本思想。共相既非柏拉图的理型那样在本体论上先于个体,也不像某些哲学家所认为的那样“内在于个体”之中,而仅仅是“概念”(*ennoe-*

mata)，即仅仅是理性心灵的幻相。① 我们在古代文献中能够看到这样的记载：

> 他们说概念既不是某种东西(τότί)，也不是规定了的，而是灵魂的幻相，可以说是准某种东西和准规定了的东西。他们说这些就是过去哲学家称为“理型”的。因为理型就是被归类在概念之下的一类东西，比如人、马以及一般来说所有的动物和所有其他有理型的东西。斯多亚学派哲学家说不存在着理型，我们所“分有”的是概念，而我们所“承担”的是他们所谓“称号”的东西。②

“幻相”一词，可能会使人立刻想到完全虚构的想象事物。实际上斯多亚学派哲学有时似乎是把共相与虚构的事物等同起来的。塞涅卡说：

> 斯多亚学派想要在“存在”上面再加上一个更为原初的类……有的斯多亚学派把“某种东西”看做是最初的类，我想说一下他们的理由。他们说，在自然当中，有的东西存在，有的不存在。但是自然甚至包括那些尽管不存在但是也进入我们心中的东西，比如“马人”、“巨人”以及任何由思想错误地构成的事物，这些事物尽管有意象，但是没有实际存在。③

塞涅卡的这些说法——共相是“幻相”，再加上他所举的“马人”的例子，可能使人惊讶斯多亚学派是否把共相贬得太低，变成完全的奇思乱想。事实上，斯多亚学派的有些材料表明，他们把共相贬得比我们想象的还要低，低于“马人”。因为“马人”虽然是虚构的，但是依然是“个体”，所以，还属于“某种东西”。当然，“某种东西”并非一定是存在的，它只不过是可以思考的对象而已。这样的对象有的并不存在，即不是独立的实际存在。比如“马人”在我们的思想之外就没有独立的存在。④ 而与想象的生物相比，柏拉图的相或理型的存在程度更差，因为普遍概念甚至不是“某个东西”：“一个概念是心灵的一

---

① 参见朗格和西德莱：《希腊化时期哲学家资料选编》，第181页。

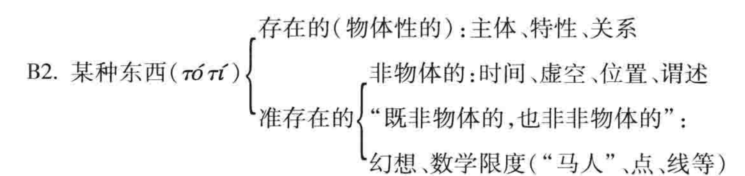
② Stobaeus 1,136.21—137.6；LS,30A.

③ Seneca, *Letters*, 58.13—15；LS,27A.

④ 参见LS, p.164，《希腊化时期哲学家资料选编》作者关于第27项资料的综述。

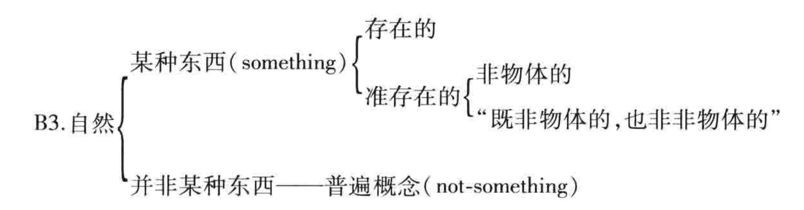
个幻相,它既不是某个东西,也不是规定了的,而是准某种东西和准规定了的东西。"①

这样,我们就可以给出斯多亚学派的"存在世界"的一个推展版,得出第二个更为完整的分类表(B2):



这再一次提醒我们,斯多亚学派存在世界的入门条件首先是个体性。斯多亚学派强调每一个个体都与众不同。为此,形式就不仅仅是本质定义,而是所有的属性,这样才能在表述式中描述个体性。斯多亚学派似乎有意回避本质定义,就是为了强调个体之间的差异(没有两个个体是一样的)。用这个条件衡量,共相甚至无法列入"某种东西"(τό τί),也就是说甚至不能奢望与"马人"这样的"准存在"为伍,而是被列入到"并非某种东西"(not-something)的大类中。学术界也有些人认为,斯多亚学派中并非人人都那么严格,有的哲学家比较宽松,似乎把共相又放回到"某种东西"中,作为某种准存在。但是,布伦什维希等学者并不同意这样的观点,他们认为总体来说斯多亚学派把共相排除到甚至"某种东西"之外。②

据此,我们可以对 B2 再做推展,得出一个进一步的存在分类图景表 B3。这应当是斯多亚学派的"第一哲学"的最完整表达:



① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第 7 卷,第 60—61 节。

② 参见布伦什维希:《斯多亚的形而上学》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第 221—225 页。

表 B3 正是我们在整个讨论的开头所给出的斯多亚学派第一哲学的基本概貌。我们现在已经完成对斯多亚学派第一哲学存在论的展开阐述，现在可以对其宗旨做一个总结了。我们看到，“共相”在斯多亚第一哲学的“存在”（“是”）的大序表上的地位极低，尽管它因为不是“完全的无”而勉强还可以说是“存在”或“是”，但是它的“存在”或“是”的层次已经非常低了，几乎低到没有什么“含实量”（或“含是量”）的程度。如果我们把这种划分表用线段来简化概括，则可以得出一个斯多亚学派的存在（“是”）的等级的“线段”体系：

存在（“是”）（某种东西，存在的）

准存在（某种东西，非存在的）

准准存在（不是某种东西，共相）

完全不存在（无）

在这样的“线段”中，可以一目了然地看到，共相或理型位于存在等级极为低下的一层。我们不妨把这个存在线段与柏拉图在《理想国》第六卷（509D 以下）中所提出的著名的“存在线段比喻”加以对比。柏拉图的线段比喻是这样的：

存在（“是”）（共相）

既存在又不存在（个体）

低于个体存在的（虚构幻相，诗人作品）

完全不存在（无）

对比之下，我们发现斯多亚学派的“存在等级线段”正好把“柏拉图的线段”完全倒过来了。在柏拉图线段上最高的存在现在变成了极低的存在，在柏拉图线段中地位低下的东西现在上升为“高级的存在”。由此不难得出结论，斯多亚学派的第一哲学虽然没有明讲，但是暗含着对于柏拉图的形而上学的讽刺和批判。这也可以理解为什么在柏拉图学园派看来，斯多亚学派的创始人芝诺是柏拉图学园的一个“叛徒”和“敌人”，必须集中整个学园之力加以回击。

综上所述，斯多亚学派的第一哲学是一种语言分析的哲学，它的总特点是对个体的绝对坚持。斯多亚学派认为，真实存在的仅仅是个体。但是因为我

们的语言使我们可以从几种角度去看、去想、去说个体,所以如果不小心,就会把这些主观的视角实物化,误以为是真实的个体。我们所考察的斯多亚学派的“范畴学说”、谓述学说以及共相学说的总特点就是:必须强调所有对个体的描述言说都是从属性的、注释性的,不可以自我独立为自足自在的实在。有些东西比如“谓述”,充其量只有准存在,而共相则连准存在也没有。

这当中可以看到对于斯多亚学派第一哲学的继承和推进。同样都是强调个体,斯多亚学派超出亚里士多德的地方在于对于个体的极端强调。如果说亚里士多德后来所讲的“个体性”之本体是“种加属差”的定义式本质,其特点是只包括本质特性而不包括“非本质特性”,而且属差即使再低也不会下降到个体(个体无定义)。那么,斯多亚学派的个体性规定中就包括了从内到外的各种规定性,这是对个体性的真正重视。这使得“个体”也被纳入到规定性之内,使得每个个体都有其独特性(斯多亚学派的信念之一就是世界上没有两个个体是完全一样的),使得他们之间的每一点不同都在神(宇宙气息)的一体化主宰之下。而我们知道,对于柏拉图和亚里士多德,纯粹个体的出现不是形式所致,而是质料所致。斯多亚学派的第一哲学观点,其伦理含义、认识论含义和宗教意义都是十分深远的。

五 问题与发展

如果把物体性和个体性看做是斯多亚学派第一哲学的所有思想,那么我们还是低估了其中的复杂性。这样的第一哲学必然会带来一些问题,从而引导我们思考斯多亚第一哲学的可能深度。因为斯多亚学派的存在论看上去属于希腊存在论“反对赫拉克利特对存在的动摇、但是不同意其他学派(柏拉图、巴门尼德)的反对方式”的一般模式,下面我们将从与柏拉图、赫拉克利特和亚里士多德的存在论的关联中考察这些问题。

第一个问题与“反对柏拉图的回应方式”有关。斯多亚学派主张严密的个体性存在论其实并非是一件十分容易的事情。在亚里士多德的本体论中,就已经隐藏着认识论和本体论之间的张力挣扎,本书第三卷把这个问题总结为亚里士多德在普遍和“是”之间的动摇,最后又表现在形式和个别事物的关

系如何处理上。用一句话说，就是在第一哲学中是不是应当有抽象？那托普和耶格尔意识到矛盾的重点是前一种考虑：亚里士多德所说的普遍和“是”是同义词呢，还是互相对立的？任何事物在“是”的规定性上增加了，就变成更普遍的呢，还是相反？他们认为普遍性意味着抽象，所以最普遍的就成为最抽象的，因而也是最少“是”的，犹如黑格尔《逻辑学》的第一个范畴。而蔡勒提出的怀疑，主要是考虑到形式和个别事物的关系：亚里士多德的形式原本是个别的，还是它需要质料的“承受”（substeatum）使它个体化？形式是不是普遍性的本原，它是否也是个体化的原理？如果它同时是这两者，那么普遍和个别就应是一致的，不仅在超感性的“是”上一致，而且在所有的“是”上一致，普遍性越大则实在和“是”的程度也就越高。但是将形式当做是可感事物的个体化的本原所产生的困难是明显的，因为质料是它们的个体化的本原（例如塌鼻凸眼就是苏格拉底个体特征的本原）；这样普遍便只是一种抽象，普遍性越大，它的实在和“是”的程度也便越少。①

斯多亚学派也是一样。作为对科学知识极为推崇的一种哲学，斯多亚学派也必须在否定共相的本体论地位的同时，给出共相在认识论上的重要地位的理由。斯多亚学派在此面对着一个明显的矛盾：一方面，共相只有很低的本体论地位，但是另一方面，共相在认识论上却是科学认识的对象，是感性经验上升而得到的知识，是斯多亚学派最喜欢的逻辑“定义”、划分、判断的对象。我们看到，斯多亚学派所尝试过的解决办法依然是语言分析的：包含了共相的句子实际上是讨论具体个体的一种方法，它等值于某种条件句。比如，“人是有理性的、有死的动物”这句话等于在说“如果有某种东西是人，那个东西就是有理性的、有死的动物”。因为一切普遍化的命题都是在对所有个别现象断定。同样的情况也适用于普遍定义和普遍划分。所有的普遍定义不过是在对它所代表的个别情况的断定，所有的普遍划分也是在对它所代表的个别情况的划分。所以，只要有一个个例错了，普遍命题、普遍定义或普遍划分本身

---

① 参见本书第三卷，第577页。

就错了。[①] 正因为共相属于对众多个体的认识,所以它依然是真理标准之一。(参见 LS40,关于“真理标准”的作者综述)

第二个问题是关于斯多亚存在论本身的。这也是本章开头所提出的第三个问题,即整个希腊的存在论意义上的“第一哲学”,尤其是亚里士多德传统以来保护个体性的确定性的“第一哲学”,都可以视为是在对赫拉克利特的挑战进行回击。尽管每一个哲学家都认为前人的回击不够好,但是他们共同认为回击赫拉克利特是应该的。绝对的存在必须恢复,语言逻辑必须重建,这都是不容置疑的,这些就是“第一哲学”的基本使命。如果这样的使命不能完成,则第二哲学、第三哲学……就根本无从做起。

但是,作为赫拉克利特的“传承者”斯多亚学派哲学家,为什么要反对赫拉克利特?为什么要捍卫个体性的存在的确定性和语言逻辑的合法性(“是就是是”;反对“是就是不是”的矛盾,反对悖论),反对“关系内在性”思想?换个表达说,如果说亚里士多德的“第一哲学”是为了反对赫拉克利特,确立个体性的本体存在,并且确立语言逻辑的不矛盾律,比如《形而上学》第四卷中为了维护”矛盾律”而提出的七大论证[②],那么,斯多亚学派作为赫拉克利特哲学的精神后辈,如果提出某种“第一哲学”的话,也应当不是这种强调个体性和不矛盾性的第一哲学,而是对“辩证法”(普遍联系和对立统一)进行肯定乃至突出强调的第一哲学。

那么,斯多亚的第一哲学究竟是反辩证法的还是坚持辩证法的?我们可以看到,一方面,斯多亚学派的哲学家确实有强烈的反辩证法倾向,也就是有“数典忘祖”、忽视赫拉克利特的识见的倾向。但是另一方面,斯多亚学派大量传承了赫拉克利特哲学中的一元论作为自己的哲学基础,又时时流露出赫拉克利特的辩证精神。所谓辩证法,首先意味着对否定性的极端敏感,看到存在、即使是所谓本体存在并没有稳定的、持久不变的高贵,它当下就蕴含着非存在(“矛盾”的本义),个体性存在更是变动不居。赫拉克利特其实表达的是

① 参见 Sextus Empiricus, *Against the Professors*, 11.8—11。LS40。

② 有关分析讨论参见本书第三卷,第 591 页以下。

对于时间的一种极端强烈的意识。对于赫拉克利特,时间不是外在的框架,不是事物运动的量度(那是亚里士多德的观点),而是事物运动本身,万事万物的运动节奏就是时间,宇宙大火的燃烧—熄灭—燃烧也是时间的象征。如果采取这种观点,就必须赋予时间以相当高的本体论地位,必然将存在与时间紧密关联在一起。

斯多亚学派怎么看待存在与时间?在这方面,他们表现得犹豫摇摆。一方面,从前面我们所总结的斯多亚学派存在分类中看,时间被放在"潜在存在"层次,没有实存的地位,因为它是"非物体性"的。塞克斯都·恩披里柯记载说:

> 有些独断论者断言时间是一个物体,另一些独断论者则声称时间是非物体性的;在那些说时间是非物体性的人当中,一些人认为它是一个能自我存在的事物,另一些人则认为它只是其他事物的某一性质。……而斯多亚学派的哲学家们则认为时间是非物体性的,因为他们断定说,在"某种东西"当中,有些事物是物体,另一些事物是非物体性的事物,他们还例举了四种非物体性的事物,它们是谓述、虚空、空间和时间。由此我们还可以清楚地看到,他们除了把时间看做是非物体性的之外,也把时间看做是一个能自我存在的事物。①

但是另外一个方面,正如朗格所指出的,时间、空间和虚空这三种潜在存在都与"谓述"不同,不能归为仅仅是思想中的建构。而且,在克律西波的某些说法中甚至可以看到,他认为白日和黑夜这样的长时间就是"物体",因为它们是由太阳所引发的运动。② 这就与赫拉克利特相去不远了。古代人大多把斯多亚学派看做主张时间就是事物本身的。塞克斯都·恩披里柯在讨论时间的定义时说道:

> 一些人宣称时间是"宇宙运动的间隔",而另一些人宣称时间是"宇宙的运动本身"。但是,无论是根据第一个时间定义中给出的观点,还是

---

① 塞克斯都·恩披里柯:《反自然哲学家》第2卷,第215—218节。

② 参见朗格和西德莱:《希腊化时期哲学家资料选编》,第308页。

> 按照第二个时间定义中蕴涵的观点,时间都是不可能存在的。这是因为“运动的间隔”以及“运动”都是无法离开运动者而存在的,那么,既然时间是宇宙运动的间隔,或更精确地说,是宇宙的运动本身,那么,时间只能是运动着的宇宙了,因而时间就只是处于一定状态下的宇宙。①

在上述观点中,时间是“宇宙运动的间隔”的观点是斯多亚学派所主张的,而时间是“宇宙的运动本身”的观点则来自于柏拉图。这两种观点其实差别不大,塞克斯都·恩披里柯说,埃涅西德姆“按照赫拉克利特的说法”称时间是一个物体,因为“现在”就是时间,而“白天”、“月”以及“年”都是“现在”(即“时间”)的倍数。② 但是斯多亚学派正是赫拉克利特的传人,它不可能在时间问题上与赫拉克利特相去太远。实际上,塞克斯都接下来的批评表明,“时间不是运动的框架、而是运动本身从而是运动的物体本身”的观点基本上是同一个阵营的,而且因此在常识的时间观看来显然是荒谬的。常识时间观对此会做这样几个批评:首先,我们可以想象在某一时间宇宙运动并不存在,因此,时间不可能就是宇宙的运动;其次,既然所有运动都发生在时间之中,因此,宇宙的运动必定也发生在时间之中;再次,时间不可能发生在时间之中。③

斯多亚学派在时间问题上之所以摇摆于重视时间的本体论地位和贬低时间的本体论地位之间,可能与其伦理治疗哲学有关。一方面,斯多亚学派对人们的物利执著的批评,主要依靠不断提醒人们注意人的存在乃至整个世界的存在并不是什么“恒在”的本体,而是在时间中不断流变的,不值得过分看重;另一方面,斯多亚学派也不想提出一个超出时间的柏拉图理型或者巴门尼德的太一,它所依靠的高级本体依然是时间性的宇宙大火,是太阳和大火的每日、每年和每个大年的燃烧—熄灭—燃烧,而这正是“时间”。

斯多亚学派虽然在第一哲学中十分强调个体性,但是,它的本体论的基本原则是:“一体化”的东西比零散的东西更好,而高级一体化的东西又比低级一体化的东西更好,因为这样的存在才更为持久和有价值。所谓“高级”一体

① 塞克斯都·恩披里柯:《反自然哲学家》第2卷,第170节。

② 参见塞克斯都·恩披里柯:《反自然哲学家》第2卷,第218节。

③ 参见塞克斯都·恩披里柯:《反自然哲学家》第2卷,第171节。

化,一方面指的是一体化的方式,另一方面指的是一体化所容纳的范围。我们在下面的自然哲学讨论中将讲到,对于斯多亚学派来说,整个宇宙正是这样的一个最为高级的"大一一体",因此它不可能像伊壁鸠鲁派所想象的那样是由独立的单位复合而成的。在由独立元素暂时复合而成的事物中,各个部分之间彼此不存在"通感";但是整个宇宙已经形成了完全一体存在,因为它处处表现出"通感"(*sympathiess*):月亮盈亏圆缺带来陆上动物的起伏盛衰和海洋的潮起潮落;星星的起落带来周遭大气和空气中发生的各种变动。宇宙在严格意义上是一个无所不包、紧密内在关联的理性生物。① 在如此视野下的第一哲学存在论中,真正堪称"是"或"存在"(being)的,应当是这个大本体个体,而不是日常小个体。一切具体个体,在这样的视角下,都失去了"主体"(主词)的地位,都成了这一大本体的"属性"或"谓述"。下面我们还会讨论到,斯多亚学派的"原因论"的独特之处是把原因说成是物体性的,而把结果(效应)说成是非物体性的"谓述"。比如刀是物体,但是"被砍"却不是物体,而是发生在另外一个物体——他人身体——上的一个属性、动作。斯多亚学派把"效应"称为是谓述,是十分奇特的看法,长期以来一直引起人们的兴趣和不解。在我们看来,这是为了在第一哲学中减少本体的数目。如果所有的"效应"都成为新的存在—本体,则宇宙中会冒出太多的本体。所以,斯多亚学派坚持唯有物体性的原因是存在,效果——行动和状态——不能是本体。然而,按照这个思路,主张绝对一体论的斯多亚学派其实只会承认一个实体,那就是宇宙终极原因的"普纽玛",它产生了万物,它就是万物(参见下一章对斯多亚学派自然哲学的讨论)。世界上发生的一切个体和事物,都是这唯一的原因的"效应",都是对它的伟大力量的谓述,都不具有真正意义上的"存在",都不值得过分投入。奥勒留要人们反复思考什么是整体的本性,什么是自己的本性,根据普卢塔克的记载:

> [克律西波在《论运动》的第二卷中说]世界是一个完全的物体,但是世界的各个部分并不是完全的,因为他们都以某种方式处于与整体的相

① 参见塞克斯都·恩披里柯:《反自然哲学家》第1卷,第78—85节的讨论。

对状况中,而非自在的。①

在这样的视角下,一个人的"关系"不可能是外在的,不影响到他的"存在"(是)的。对于斯多亚学派那样的自然—神一体论的普世主义,假如世界上某个国家的人被砍伤,其他国家的人怎么能不同样承受这一悲惨状态?严格的外在关系论的第一哲学还是把世界看成"乌合之众",只表明人依然还是在日常视野下看问题。所以,斯多亚学派在四范畴学说中的那个"关系"范畴讲的就不完全是外在关系了。布伦什维希讨论到斯多亚学派的关系范畴时就提出过一个富有启发的评论,他说,斯多亚学派的关系范畴表明,如果从某个角度看:"……万物即使在内在本质不变的情况下,也会因为世界各地发生的事情而发生了某种变化。这有伦理学上的意义:我们的各种外在关联者(家庭,同胞,诸神,世界本身)蕴涵着我们必须完成的各种'职责'(合宜行为,*kathekonta*),因为它们是我们'应当对之所做'的事情。增加了一位邻居就意味着增加了公正方面的承诺。"②

如果斯多亚学派确实有这种更具辩证法的第一哲学,它与更讲"个体性"和"确定性"的第一哲学之间会不会发生冲突?对于"关系"的强调会不会威胁到斯多亚学派所特别珍视的"个体内在自足性"?我们认为,斯多亚学派协调整体与个体之间张力的一种可能方式是:论证个体的规定性不是孤立的,是神或者宇宙大火流行到个体身上时的暂时凝结。所有形成个体的"特性",都是这一元本质的大化流行贯穿不同层次而已,是不同层次的统一力量(统一就是同一性)。如此,就恢复了赫拉克利特的辩证逻各斯精神。一切都统一在一元论当中,即使是质料也不是外在于本质的,而是宇宙大火自己变化出来的,是宇宙大火—逻各斯的自我显现,自己取自己为质料,又在自己当中作为形式发挥作用。所以,质料与形式,可以看做是同一宇宙本体的两个方面,而不是独立存在的两种本体。

这样的反思引导我们考察第三个问题:斯多亚学派有没有深刻的哲理?

---

① Plutarch, *On Stoic Self-Contradictions*, 1054E-F;LS,29D.

② 布伦什维希:《斯多亚的形而上学》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第231页。

我们在第 1 节的结尾时指出，亚里士多德所确立的第一哲学存在论（本体论）的思路是这样的：

1.持久性（*τό τί ἤνεἴναι* 作为“恒是”）；

2.个体性（所以“一”以及普遍的相不是本体）；

3.深刻性（作为整合各种元素为一体而存在的原因）。

我们不难在这一思路中看到逐渐递进的思想，这正是亚里士多德经常讲的理论要“从对我们清楚的”走向“自身清楚的”认识进程。就存在论而言，尽管持久性与个体性作为本体的标准，似乎符合常识，可以起到正本清源，恢复被柏拉图弄乱的思想的作用。但是亚里士多德的哲学毕竟不是常识。它的存在论有其深刻的内容，这就是在《形而上学》第 7、8、9 三卷提出的新的“本体”观：个体性本体的原因——即亚里士多德的质料与形式、潜能与现实的学说。亚里士多德的本体论在讨论中逐渐由“持久存在”走向“主体存在”，最后走向“深刻存在”（即“原因存在”）或“真实存在就是现实—完满活动”的结论。质料意味着“多”（不定之二），形式意味着集拢多为“一”的力量。这样的集拢活动有高低之分；高级的集拢活动本身就是目的性的活动，所以它能够没有限度地圆满持久地进行下去（参见《形而上学》第九卷，第 6 节，以及“神学卷”）。这才是真正意义上的“持久存在”。可见亚里士多德的存在论并不是简单的常识。

那么，斯多亚学派有没有这样的本体论？从我们对斯多亚学派的存在论第一哲学的讨论中可以看到：它也是从“普遍学”走向“深刻学”的，这也体现在它对存在的原因的讨论上。对于斯多亚学派，真正重要的原因是维系因（cohesive cause），是事物中的一段“普纽玛”，它决定了一个事物之所是，也决定了其如何运动。斯多亚学派用了一个特别的概念描述这样的内在原因：张力（*tenor*，echein）。所谓张力，其特点是具有可塑性。没有可塑性的事物容易毁灭，一旦被撼动，就容易在摇摆中超出自身限度，以至于彻底消灭，无法保持其同一性即是其所是之“是”。一切存在（“是”）都依靠某种力量维系（或把持、持有）。张力的特点是同时向外、向内运动，或者说是一种“回到自身的力量”。向外的运动产生各种各样的量和质，向内的运动产生统一性和本体

(Nemesius, 70.6—71.4;LS,47J)。伽伦在《论肌肉运动》(*On Muscular Movement*)一书中举了一个例子说明斯多亚学派的这一洞见:

> 想象一下一只高飞之鸟,它看上去一直停在同一个位置。我们应当把它描述为一动不动,好像它恰好吊在那里,或者是在向上飞,上飞的力量正好与它的身体把它向下坠的量相等?我想第二个描述更为正确。如果你射杀了这只鸟,摧毁了它的肌肉张力,你就可以看到它快速坠落下来。这就表明,鸟儿是在用来自它的灵魂的张力的向上运动平衡它的体重带来的内在下落倾向。①

由此可见,在斯多亚学派关于存在的原因的学说中,有"辩证运动"的赫拉克利特思想(想想赫拉克利特的"弓","看不见的和谐高于看得见的和谐","战争就是正义"等)。它告诉人们,所谓个体的"存在"或"是",表面上看是一个事物宁静地持久存在,其实依靠的是背后的激烈对立力量的运动和均衡对它的"维系"。如果当真只有一个方面的力量占上风的时候,就不但不能维系该事物,反而会毁掉它。可以看到,与亚里士多德一样,斯多亚学派的存在论在追溯作为存在原因的"本体"的时候,都是深刻的、超出常识的。"张力"在斯多亚学派哲学中是一个运用极为广泛的概念,是"普纽玛"(宇宙理性)的一般表述,它既是无机物的统摄机制,也是更为高级的动植物的统摄机制,即"生机"和"灵魂"的基本运作模式。灵魂位于中央,同时又伸展运动,直到表层,然后又从表层回到中央。这么一来,一个单一的有机体就被双重的约束所包裹,所以适宜于更强的张力和统一性。② 所以,斯多亚学派强调人要关注自己的内在灵魂的持守,如果只是向外的运动,虽然能够完成许多功业,形成许多品性,但是会失去自己的内在深度。只有灵魂之气周行不殆,饱满舒展,能放能收,才是健康的灵魂。

由此可见,斯多亚学派有一套关于第一哲学的思考,只是从形式到内容不同于柏拉图、亚里士多德而已。从理论形态看,关于 Being as Being,Being 的

① Galen, *On Muscular Movement*, 4.402.12;LS,47K.

② 参见斐洛:《创世记问答》2.4;LS,47R。

划分与等级，Being 的一般属性，作为主体之 Being 与作为九个谓词的 Being，Being 与 aletheia（真），Being 与 arete（agathos，善与好），Being 与 energeia，entelecheia（现实，“隐得来希”）的理论，以及 Being 在自然本体、人和城邦上的应用，可以说，古代能说到的事，亚里士多德都做到了。斯多亚学派要实现哲学上的转向，关注作为“世界公民”个体的心灵的平静与安宁，就必须论证个体是本体，但是必须坚持两个向度，既要论证个体作为 Being 的资格和丰富性，又要寻求统摄个体的“维系因”：基于 preuma（普纽玛）的 echein（张力）。在下一章“自然哲学”中我们可以看到更为细致深入的论证。

小 结

综上所述,一个完整的斯多亚学派"第一哲学"包括了以下几个特点:

首先,个体性(*τό τί*)。所谓"存在"或者本体首先是持久的存在。作为个体的主体能够"经历变化而自己不变",持续(*monai*)一段时间。与亚里士多德早期存在论类似,这样的存在、实是或本体(*ousia*)在斯多亚学派那里不是被看做是抽象分离的"相",而是被规定为"主词"或"主体",而且,唯有个体才符合这样的标准。这是为了反对柏拉图的"形容词独立"的相的思路。共相没有规定性,所以不是实是。

其次,主体性。如何形成这样的个体?来自独特的形式,在斯多亚学派看来,这样的形式就是宇宙"普纽玛"。这种积极主动的形式力量统摄万物为一。在人身上,这样的高级形式就是主体性、主观性。凝固的、僵化的事物缺少存在性。但是,这种主动性的统辖万事万物的力量不是纯思,而是物体性的灵魂。

最后,深度的思辨性。整个宇宙自上而下,真正统万为一。所有个体都是这种一元大火的一个阶段或暂时凝结,存在连续不断,没有虚空加以隔开,从而在某种意义上并无真正的分离个体。宇宙的本原是辩证的张力平衡,它维系着现象界个体的存在和变化。所以,"第一哲学"不仅强调普遍性,而且强调理论的深度;如果说亚里士多德的深度存在论揭示了真正的存在丰富不是积攒感性可触的"物体",而是实现高级的目的性活动(*entelecheia*),那么斯多亚学派的存在论也是有很深的哲理的,它揭示了个体性的平静持久的"是"背后的"是"与"不是"、存在与非存在的动态张力(*τό νος*)的激荡运作。

斯多亚学派的“第一哲学”是它的自然哲学、治疗哲学和伦理学的根基，同时在哲学史上它也拓宽了人们对“形而上学”(“第一哲学”)的视野。metaphysis 可以追溯“超越”(meta 之一义)自然世界(physis)之上的根基，新柏拉图主义、早期基督教的教父学、经院哲学，以至近代黑格尔哲学、宗教哲学基本上是这一进路；也可以沿着“meta”作为“之后”另一义，探索“后亚里士多德”(以至当代一系列时髦的“后学”)，反思亚里士多德为止的“第一哲学”，建构“后亚里士多德的第一哲学”。在这个问题上应该说斯多亚学派做得比伊壁鸠鲁多。本章有关斯多亚学派对柏拉图、亚里士多德及赫拉克利特等的诘问与反思提供了足够的证据。

第七章

斯多亚学派的自然哲学

斯多亚学派的自然哲学不仅为斯多亚哲学的治疗伦理哲学提供了有力的客观支持,而且本身在理论上具有独到的贡献。它的种种言说表明它确实把握住了"自然"的一个重要方面,这个方面是原子论的自然哲学和柏拉图路线的自然哲学都没有看到的,而且因此受到了它们从两个方向出发的激烈攻击。但是斯多亚学派并不为之所动,它在回应和辩护当中围绕自己的基本洞见系统地发展出了一个全面的理论体系,形成了可与其他两派自然哲学三足鼎立的独特自然哲学理论。

第一节　总论:对象、意义和问题

一　自然哲学的对象

根据第欧根尼·拉尔修的记载,斯多亚学派对于自然哲学有两种划分法。首先是所谓"属的划分",即把自然哲学划分为五个部分:(1)关于物体(bodies)的;(2)关于原则的;(3)关于元素的;(4)关于诸神的;(5)关于边界、位置和虚空的。其次是所谓"种的划分",即把自然哲学分为三个部分:(1)宇宙;(2)元素;(3)原因。(DL,7.148—149;LS,43B)

因为第欧根尼·拉尔修只是简单地给出了这样两个分类表,之后没有详

细阐述,所以人们对于斯多亚自然哲学的框架布局的逻辑还是不很清楚。我们只有首先对自然哲学的可能对象进行一个分析,才能回过头来理解这些分类。

众所周知,自然哲学是希腊哲学传统中最为古老的一个部门。顾名思义,自然哲学是关于“自然”的学问。这似乎是显而易见,没有什么好争论的。但是事情并没有那么简单。事实上,自然哲学至少可以以两种事物为对象,一种是“自然”,另外一种是自然的“原因”。这在“种的划分”中体现得特别明显,其中,(1)是“自然”,而(2)和(3)讨论的都是“自然的原因”(质料因和形式因)。两者当然有内在的密切关联,但是绝非等同。而且其间的区分所蕴涵的内容相当之丰富,并带来了许多问题:

第一,自然哲学应当是以“自然的事物”为对象。什么叫“自然的”,什么叫“不自然的”?根据语词分析,希腊语“自然”的最为原初的含义就是所谓“自己运动的事物”。由于海德格尔的强调,现代研究者日益注意 *physis* 的这个含义。如果我们既接受现代哲学的启发又不能用现代人的观点解释古代人,我们就需要思考:古人究竟把万事万物中哪些事物看做是具有 *physis* 的呢?

第二,自然哲学应当以整个“自然”为对象,也就是以世界或宇宙为本位。整体自然的概念对于斯多亚学派来说尤其重要,因为这是一个整体本位的,自上而下思考着的自然哲学。换句话说,严格来说,斯多亚学派只承认那一个“个体”生物——整体的自然。不过,什么是“整体自然”?这并没有得到所有自然哲学家的共识。斯多亚学派当然以我们这个宇宙为关注中心,但是他们并不认为这就是“大全”(*to pan*,the All)。真正的大全还要包括宇宙外面、环绕宇宙的“虚空”。根据古代学者的记载:斯多亚哲学家认为在“整体”(the whole)和“大全”之间有区别。因为他们说世界是整体,而世界加上外部的虚空是大全。因为这个缘故,他们说“整体”是有限的,因为世界是有限的;但是“大全”是无限的,因为外于世界的虚空是这样的。以上是塞克斯都·恩披里柯在《反职业家》(9.332;LS,44A)中的记载。这同第欧根尼·拉尔修下列记述一致:

> 据阿波罗多洛的观点,“事物的总体”、“大全”的意思是:(1)世界;(2)由世界和外部的虚空构成的系统。世界有限,而虚空无限。[①] (DL,7.143;LS,44B)

这一区分并非无足轻重的纯粹技术性的问题,因为这是斯多亚学派与伊壁鸠鲁派自然哲学的分水岭之一:斯多亚学派最关心的“整体自然”是宇宙之内的事情,这样的宇宙之内没有虚空,处处都是充满的实在。虚空被挤出到宇宙外面。但是伊壁鸠鲁派所强调的恰恰是原子与虚空并存于宇宙之中;虚空发挥着隔断各个原子的重大作用,从而使斯多亚学派所期望的“宇宙一体相互感应”的普遍决定论从根本上失去可能。

第三,“整个自然”的主要内容是天体世界。所以,从某种意义上说,自然哲学首先指的是天文学。自然哲学家尤其关心的是整个的“天”。这不是说他们不关心动物、植物、矿石等等;但是按照亚里士多德的深刻观察,令人惊讶的东西才引起思考和解释的欲求。而整个天界的运行,比我们日常所熟悉的常规尺度的感性事物要令人惊讶得多。而且,动物、植物和无机物的研究又是被纳入整个天体体系的运行中加以考察的,所以通常的天象学、地理学、动物学、植物学等自然哲学部门往往从属于天体学。

第四,自古以来,自然哲学的核心主题也许不是“自然”,而是“自然的原因”,尤其是终极性的原因——“本原”或始基。亚里士多德在《物理学》就是这么定义自然哲学的;塞克斯都·恩披里柯在《反自然哲学家》中也把关于各派自然哲学对“原因”的讨论放在首要地位,占据了大量的篇幅。第欧根尼·拉尔修在介绍斯多亚学派对于自然的看法时也说:

> “自然(Nature)”这个词在他们那里有时指的是维系世界的东西,有时指的是促使大地上的事物萌发生长的力量:自然是一种自身运动的张力,它根据种子生育原则(seminal principles)在确定时期产生万物,并保持其存在,并使万物从事与其来源相同的行动。进一步,他们认为自然既

---

① 亚里士多德:《物理学》,194b。

以功用也以快乐为目标,这从与人的技艺的类比可以清楚地看出来。①

毕竟关于自然—本性(*physis*)的知识是对于本质的认识。这是纯粹理论学问的顶点,理论学科的对象应当是困难的、深刻的、背后的。自然的终极原因是最高级的存在。"本体论"在前柏拉图和亚里士多德哲学家那里,与自然哲学紧密结合在一起,是自然哲学的顶峰。"自然哲学"中的"自然"一词不应当给人以误导,以为是众所周知的。其实,对于希腊人,无论是早期自然哲学家们的《论自然》,还是后来的柏拉图、德谟克里特和斯多亚学派,其学说毫不自然,毋宁说被公认为是激烈反常识的。希腊哲学与其他一些古老文明的区别正是在于它一贯对于这种超出常识的、高度理论化的纯粹自然原则本身的认识具有浓厚的兴趣。

第五,正因为"自然"是原因——是终极原因,所以对于众多希腊哲学家,包括柏拉图、亚里士多德和斯多亚学派,这样的学问又是"神学"——至少是神学中重要的一部分;对万事万物的终极原因、包括根本运行规律的认识,就是对"神"的认识。进一步而言,对于斯多亚学派哲学的强泛神论一元论,不仅自然的"原因"和本性被视为"神",而且整个自然被视为"神",于是神学不仅是自然哲学的一部分,而且在一定的意义上说是其全部。于是,自然哲学与神学完全合一。换句话说,自然哲学的对象是神。根据拉尔修的记载:

> 斯多亚学派在三种意义上使用"宇宙"(cosmos)一词:(1)指神自身,这是由所有的本体组成的一个特别规定了的个体;他是不朽的和非生成的,因为它是世界秩序的制造者;他按照确定的时间周期把所有的本体吸入自身,然后又从自身中创造出它;(2)他们也用"宇宙"这个词指宇宙秩序;(3)指上面两者[即神和宇宙秩序]所组成的整体。(DL,7.137;LS,44D)

第六,"自然"一词,与人特别有关。所以,"灵魂论"往往是自然哲学的核心。人是整体中的部分,所以人与自然的关系也可以说是自然中的部分与整体的关系。但是,人这个部分,是一个极为特殊的"部分"。也许在前苏格拉

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第148—149节;LS,43A。

底时期还没有与“人”(人为)对立起来考虑的意思,但是在智者运动之后,“自然”(*physis*)显然是与“人为”(*nomos*)对立的一个范畴。这一点,可以参见我们在第二卷讨论“自然与约定”(*physis* 和 *nomos*)的论述。[①] 为了了解一个概念,我们必须知道它的对立面。“自然”的对立面是“脱离了自然、超出了自然”的东西。在人的身上,集中体现了“自然”与“非自然”的力量的工作。人是什么,我们是否应当纳入自然整体?自然力量与非自然力量各自在人的什么方面发挥什么样的作用?从价值上说,“自然”运作好还是“非自然”努力好?“自然”与“非自然”又是什么关系——是连续的还是剧烈断裂的?斯多亚学派的基本口号“顺从自然生活”对于人意味着什么?

在经过上述讨论之后,我们对于斯多亚学派自然哲学的对象的复杂性就有所理解了。现在我们可以再考察斯多亚学派对自然哲学的两个分类表。尽管我们已经看不到任何完整的“斯多亚学派自然哲学”或《论自然》这样的著作了,但是如果我们把这两个表结合起来看,再注意斯多亚学派各种残篇留存的线索,就能发现,当时成型的(由克律西波成型的)斯多亚学派的自然哲学教科书大约会按照下面的体系逻辑“自然地”递进展开:

(1)自然(整体宇宙);

(2)物体(以及非物体等等,总之第一哲学);

(3)原则——这又分为两种,即主动的(“原因”)和被动的(质料之“元素”)原则;

(4)从这样的自然原则的角度重新解读的“神”;

(5)相关的一系列概念和难题,如关于边界、位置和虚空的学说;

(6)关于具体自然现象的分支学科(生物学、天象学等等);

(7)自然哲学的伦理意义。

最后一条(7),在第欧根尼·拉尔修的两个分类表中都看不出来,但是对于了解斯多亚学派的基本精神的人来说,它不仅是不可少的,而且从某种意义上说应当放在第一位,因为这是斯多亚学派哲学的整个旨向所决定的。让我

① 参见本书第二卷,第四章。

们转向爱比克泰德著作中所提到的一个哲学内容分类表,就可以得到这样的启发:

> 那有意成为美好且高贵的人,首先须在这三个研究领域经受历练。第一个领域关涉欲求和回避,以便使他不会得不到他所欲求的,也不会陷入他所要避免的。第二个领域关涉选择和拒绝之事,以及一般而言与责任相关的事,以便使他做事井井有条,理由充足,而不会粗心大意。第三个领域与避免错误和草率的判断相关,一般而言,也即与赞同相关。①

这段话体现了爱比克泰德对于哲学各个部门分类的独特理解。但是它的具体所指究竟是什么,历来有争论。其中,第三个领域指的是逻辑学,第二个领域指的是伦理学,应当是相当清楚的。但是第一个领域指的是什么?就非常不清楚了。如果从排除法的角度看,这剩下来的一个领域应当是自然哲学。但是,它的内容("关涉欲求和回避")似乎不像。爱比克泰德接下去的话是对这个领域的突出强调:

> 在这三个领域之中,最为重要的和最迫切的那个是与强烈的情绪相关的领域。因为除非欲求没有实现,或回避陷入了它应该避免的境地,否则强烈的情绪是不会产生的。在这个研究领域中,我们会遇上混乱、激动、不幸与灾难;还有悲伤、哀叹、嫉妒;使我们变得羡慕与嫉妒——这些激情甚至使我们无法听从理性的决断。②

这样的描述令人想到的恐怕更多的是心理学或者伦理学,却想不到"自然哲学"。不过,塞拉斯提示我们仔细思考一下:首先,爱比克泰德讲的确实不是"哲学的三个部门",而是研究的三个领域,后者与前者可以存在交叉关联的关系,但不是一一对应的关系。其次,第一个领域的主题是对欲求与躲避的训练,这虽然表面上看不是宇宙论的理论问题,但是对于斯多亚学派这样的"唯智主义"哲学,正确的欲求与躲避所依靠的正是对于宇宙和自我的自然哲学的知识。我们应当欲求健康的食品而非奢侈,这依靠的正是对生理学的分

① 爱比克泰德:《哲学谈话录》,3.2.1。

② 爱比克泰德:《哲学谈话录》,3.2.1。

析理解。我们应当不过分躲避灾难,这依靠的正是对宇宙的原因序列的正确理解。塞拉斯的结论是:“总之,如果人们追问研究斯多亚学派自然哲学的实践意义是什么,回答完全可能是:对于自然在个体的和宇宙的层面上的运作方式的更好理解,这当然会影响到我们对于什么是现实可行的欲求和躲避对象的理解。在这个意义上,第一个领域确实是与斯多亚学派自然哲学相关联的训练。”①

这一考虑自然地导致了我们的下一个问题:自然哲学研究对于斯多亚学派的意义。

二 自然哲学的意义和问题

我们在本书第三卷讨论亚里士多德的时候指出,学者们对于研究“是”或“存在”的第一哲学究竟以什么为对象,一直有不同的看法。一方面,许多人认为研究普遍概念工具的学问当然应当是第一哲学,这也是我们在前一章首先讨论斯多亚的存在论意义的“第一哲学”的理由。但是另一方面,还有一种普遍的学问,那就是神学,因为自然学—神学是讨论有关实在(reality)的原理,说明实在的因果作用的;而各门具体科学只讨论在自己范围以内的因果关系,提供接近的原因(proximate causes);可是神学讲的“不动的动者”却是所有事物的最后原因。从这个意义说,神学也是一门普遍的学问。② 我们看到,斯多亚学派也是这样理解自然哲学—神学的意义的。在此意义上,自然哲学也可以列为第一哲学。

根据后来学者的记载,在斯多亚学派的哲学体系中,对于自然哲学应当占据什么地位,曾经提出过几个经典的比喻。总的来说是把这门学科视为整个哲学的理论基础:

> 他们把哲学比做富饶的果园,自然哲学比做果树的伟岸,伦理学比做果实的丰裕,逻辑学比喻为围墙的强硬。还有一些人把哲学类比为鸡蛋:

① 参见塞拉斯:《斯多亚主义》,第50—51页。

② 参见本书第三卷,第580页。

伦理学像蛋黄，它孕育鸡仔；自然哲学是蛋清，为蛋黄提供营养，而逻辑学则被比做外壳。然而，哲学的各个部分并不是相互独立的，而果树与果实不同，围墙与果树有别，故而波西多纽更喜欢把哲学类比为动物——自然哲学是血肉，逻辑学是筋骨，伦理学是灵魂。①

如此看来，对于斯多亚学派来说，自然哲学首先具有理论上的重大意义，而且还具有重要的实践意义。然而，仔细的考察会发现，这样的"意义"其实并非这些比喻所显示的那么自然而然。事实上，从希腊哲学史、尤其是斯多亚哲学的思想发展史上看，毋宁说这是相当奇怪的，因为"投身无用的自然哲学"经常被人视为逃离政治生活的象征。作为斯多亚学派哲学道统之源的苏格拉底在决定回到政治的"第二次启航"时，也正是以从此放弃自然哲学研究为标志②。但是，确实有不少哲学家希望在自然哲学中寻找伦理生活的基础。晚期希腊哲学各派在其最高学问——伦理治疗学——中大多倡导"顺从自然而生活"的生活技艺；斯多亚学派也不例外，甚至可以说它自视为这一口号的最佳倡导者和捍卫者。自然哲学理当被视为支持伦理哲学、政治哲学和治疗哲学的。

不过，"价值的自然基础"的自然思路其实未必是看上去那么自然的。自然哲学的视野与常识视野下的价值观处于激烈对峙中。而且，价值哲学能够得到自然哲学的支持吗？自然本身有价值吗？从"是"到"应当是"，跨度岂不是太大了吗？这样的问题不是现代元伦理学提出来的，智者们早就指出：同样的"自然"为什么可以支持那么多对立的伦理价值？③ 最后，价值哲学应当得到自然哲学的支持吗？这样的寻求客观支持的想法难道不是在放弃主观性的自由，推卸责任？主观性需要自然的支持吗？自由的特征岂不就是绝对抗衡自然的必然性吗？

这些问题必然横亘在斯多亚学派哲学的面前。斯多亚学派以传承苏格拉底道统自居。但是，犬儒派所理解的、也为斯多亚学派中不少重要人物（如早

① 塞克斯都·恩披里柯：《反逻辑学家》第一卷，第 1 章。

② 有关讨论请参见本书第二卷，第七章第二节。

③ 有关讨论请参见本书第二卷，第 194 页以下。

期的阿里斯顿)所坚持的苏格拉底道统的一个本质特征就是彻底放弃自然哲学这门学科,因为它超出了人的理智能力,它代表着人类企图冲击神的领域的狂妄。人应当放弃探究自然的奥秘,转而集中精力关注伦理学或价值哲学。

进一步来说,斯多亚学派所采纳的是一个与众不同的“奇特的”自然哲学。与主流的原子论自然哲学不同,也与主流的柏拉图派自然哲学不同;斯多亚学派的自然哲学越过了众多可以选择的自然哲学类型,回到前苏格拉底哲学中的赫拉克利特哲学上,采取了一种“火”本原的自然哲学。于是人们自然而然地可以对斯多亚学派开创者提出这样的问题:芝诺为什么要顶着压力采纳自然哲学,为什么要采纳赫拉克利特这种颇为异端类型的自然哲学,他这么做能够支持他最为关心的伦理哲学吗?与赫拉克利特的“晦涩”相对应,斯多亚学派的自然哲学也十分晦涩。首先,其起源就埋藏在扑朔迷离的昏暗之中。斯多亚学派的伦理学、逻辑学的来路都十分清楚:前者是芝诺到雅典后跟犬儒派的克拉特斯学的,后者是芝诺后来去麦加拉学派学的;然而,史书没有详细记载芝诺或者斯多亚学派其他人从何处学习、为什么决定采纳赫拉克利特类型的自然哲学。

以上考虑告诉我们,自然哲学对于斯多亚学派的意义绝非它的教科书中正统说法所描述的那么完美、平滑和简单。这些内在分歧将不时突破体系化的努力,展现出各种张力和活力。我们在开始就注意到它们,当然比在研究中困惑于各种“前后不一致”现象要好。进一步,我们还希望在具体探讨之前,指出一个通常为学者们所忽视的重要现象。一般学者笼统地讨论“斯多亚的自然哲学”。但是从留存下来的斯多亚学派自然哲学的各种材料看,我们可以发现,其实它们是由两大方面的内容组成的,一种是基本的直觉,另外一种是逻辑理性的辩护。斯多亚学派在“自然”中所洞察到的基本原则是什么?是一种独特的泛神论的、一元生机论的自然哲学精神。这样的自然—神学理念绝非通过知性的逻辑推理所能够得出的,尽管克律西波等斯多亚学派大师们喜欢说自己的自然哲学是依靠严密理性推理得出的“科学知识”。这种自然领悟相当反常识,甚至反“哲学常识”。不仅百姓看不出来自然的本质是“火”或“热气”,更不会同意诸神就在世界万事万物内部,而且那些与常识激

烈对立的哲学家们比如柏拉图派的哲学家们都纷纷抨击“斯多亚学派的悖论”。

另一方面，正因为斯多亚学派的“自然奥秘领悟”招徕了各方的激烈抨击，学派中擅长逻辑理性论证的理论家们逐渐发展出了许多极为细致的逻辑推理来为其辩护，回击对手的攻击。这些论证不断积累和发展，慢慢形成了一个庞大的“护道学”学说。用一个不准确的笼统说法来讲，如果说芝诺和克里安提斯的主要贡献是在直觉的基础上提出了斯多亚自然哲学的基本原则，那么克律西波就主要是一个斯多亚学派的护道学专家。

我们以为这一基本区分将有助于我们把握斯多亚学派自然哲学的意义。所以下面我们的讨论将时时注意到这样的区分，尽管我们知道不可能把这两种内容严格区分开来。总体来说，第 2 节是斯多亚自然哲学的基本理念，第 5 节是对手的攻击，第 6 节是斯多亚学派的护道学。第 3 节和第 4 节都是斯多亚自然哲学中的一系列重大问题，既牵涉到其基本理念，也混杂了护道学。

第二节　斯多亚学派自然哲学的基本原则

斯多亚学派的基本原则是彻底的一元论。由于斯多亚哲学主张一种精神性力量和物质性力量的紧密一体化，所以其原则或许称为“一体论”更贴切。在关于自然和自然的“原因”的哲学上，便形成了一系列的“同一”：主动原则与被动原则的同一，形式与质料的同一，神与自然的同一，终极因与宇宙的同一，目的论与决定论的同一，自由与必然的同一，等等。

首先，是宇宙的基本原则的同一。

一　主动原则与被动原则的同一：生机一体论

上面指出，自然哲学的“自然”往往首先指的是自然的原因。朗格曾经列举了斯多亚哲学体系中对“自然”概念种种具体用法：（1）塑造（shapes and creates）一切事物的力量或本原；（2）使世界成为统一体并赋予其内在一致性

的力量或本原;(3)自我运动并具有生殖力的燃烧的气息(或精巧的火);(4)必然性和命运;(5)神、天意、工匠,正确的理性。① 从这些罗列中可以看出,"自然"的主要意思是"自然的原因"。

"自然"的原因可以从两个方面看,一个方面是生命的、积极创造的、形式因即动力因,另外一个方面是未规定的、质料的,被动的基质。塞克斯都说道:"斯多亚学派也是这么划分的,因为他们声称存在着两种始因:神和'无限定的质料',并且还把神设定为主动的,把质料设定为受动的和变化的。"②这样的说法在其他古代文献中也可以得到印证:

> 根据斯多亚学派的说法,普遍的物体是有限的、唯一的整体和本体(*essentia*,substance)。它是整体,因为它不缺少任何部分;它是一,因为它的部分是不可分(inseparable)、互相协调一致的;它是本体,因为它是所有物体的原初质料;而且他们说完全的和普遍的理性穿越其中,就像种子穿越生殖器官一样。他们认为这一理性是一个真实的工匠,而连续的物体是没有性质的,是质料或本体,完全是被动的,可以在其中接受各种变化。但是质料在变化中不会整体地消灭,也不会由于其部分的毁灭而消灭,因为这是所有哲学家都共同持有的一个教义:不会无中生有,也不会有化为无。(Calcidius,293;LS,44E)

斯多亚学派的"形式与质料"的思考方式令人想到亚里士多德。对于斯多亚学派来说,积极原则与被动原则相互独立,都是必不可少的。自然的质料方面尽管不是斯多亚学派所强调的重点,但是也是其自然哲学的基本原则。斯多亚学派认为,质料就是没有规定性的基质,处处一样,还不是差异的个体,也不能自行运动成为个体。神没有创造质料,而是在质料上运作,带来所有的具体特性。塞涅卡说:"质料没有行动能力,它可以为万物所用,但是除非有某物推动它,否则它是不会运动的。"(Sen.*Ep*.,65.2)此外,斯多亚学派也与亚里士多德一样,区分普遍的质料和特殊的质料:

① 参见朗格:《希腊化哲学》,第148页。

② 塞克斯都:《反自然哲学家》第1卷,第11节。

> 他们把原初质料（primary matter）当做万物的基质；克律西波在其《物理学》的第一卷中、芝诺都持此论。质料指一切事物所得以从中产生的东西。本体和质料两个术语都有双重意义，其根据在于它们表示：(1)普遍的本体或质料；或(2)特殊的本体或质料。前者是既不增长也不消亡，而特殊事物的质料既增长又消亡。物体（body）是有限定的本体。（DL，7.150）

正因为质料是被动的，所以它需要主动原因来使其运动。芝诺在证明神的存在时，曾经提出过一个从质料和形式关系的角度出发推导运动原因的存在从而论证神的存在，就体现了这种思路：

> 他们认为，存在事物的质料不会变化、也没有形式，唯有在受到某种原因的作用下，才有可能运动起来，具有形式，鉴此，正如当我们看到一件非常漂亮精致的青铜作品时，我们就会急于想知道谁是作品的工匠一样，既然质料本身是静止不动的，因此，当我们看到宇宙中的物质正以确定的形状和有序的节奏安排有条不紊地运行着的时候，我们就会自然而然地想寻找那个推动事物运动并把质料塑成不同形式的原因。也正如我们的灵魂遍布在我们自身之中一样，完全有可能，那弥漫于质料之中的力量不会是别的，而可能是某种神。①

由此可见，斯多亚学派更为强调的是自然的“原因”或形式的原则，它作用于质料而产生并维系万事万物。就自然原因的产生官能而言，斯多亚学派经常使用“艺术家（技艺家）”和“生物生育”的类比隐喻。把自然比做进行创作的艺术家（技艺家），显然体现出了对我们这个世界的价值的充分肯定，而摆脱了犬儒派和赫拉克利特派的宇宙悲情意识。这样的创造可以从个体的和整体的两个角度看。斯多亚学派似乎更为看重后者：

> 自然在她的每一个创造物中，都遵循自己的道路和原则，不过宇宙中的自然作为一个整体把一切都包含在自己的怀中，她不仅是一位技艺家，而且是一位艺术大师，从她的筹划和意愿中涌现出所有时令和季节的收

---

① 塞克斯都·恩披里柯：《反自然哲学家》第1卷，第75—76节。

获。有限的自然物产下它们自己的种子,在各自的形式限定的范围内生长发育,而作为无限的宇宙整体的大自然则是一切自由和运动的源泉,也是与其意愿和冲动(*hormae*)一致的行动的最初源泉,正如我们自己在自身的理智和感觉的驱动下采取行动。这就是宇宙运动的精神本性,把它称为神的智慧或预见(*pronoia*)是很合适的,它使世界得以持续,不匮乏,充满恩典和美。①

自然之主动积极的原因不仅产生万物,而且维系万物。以张力的方式运作的"火"—生命气息不仅把具有四散开裂倾向的众多质料凝聚为一体,而且还能撑开过于内收的质料,防止质料由于其土、水的性质的引力作用而塌陷毁坏。

需要指出的是,斯多亚学派使用"工匠与质料"、"形式和质料"的术语和思路容易使人分别想到柏拉图和亚里士多德;但是,他们之间的重大差别还是无法掩盖的。斯多亚的特别之处是:第一,斯多亚学派没有像亚里士多德那样把各种事物发生的原因区分为质料因、形式因、动力因和目的因;他们提出的唯一原因——"创造理性"——可以看做亚里士多德所谓四因的综合体。② 换句话说,斯多亚学派称主动的、形式的原因为"原因",但是不把被动的质料叫做"原因",尽管"质料因"是亚里士多德四因说中所确立的一种重要原因。塞涅卡明白地指出,斯多亚学派与亚里士多德派的区别是把"一大堆原因"归结为一种原因:

我们斯多亚学派要探索最初的和普遍的原因。它必须是唯一的,因为物质是唯一的。我们问:这一原因是什么呢?回答是:"创造理性",也就是神。(Seneca,*Epistle*,65.12)

斯多亚学派之所以否认质料因,只承认积极主动的原因,可能是为了强调宇宙中的动态创造力量是更为根本的、更有意义的。斯多亚学派喜欢用的象征性术语如"火"、"生命气息"(普纽玛)、"张力"(*tonos*)等等,无不充分体现

---

① 西塞罗:《论神性》第2卷,第22节。

② 参见朗格:《希腊化哲学》,第165页。

了这种取向。

第二,强调形式就是神。形式与质料的对子,很快就被“神与质料”的术语取代。各种物体的形式不是各自独立的,而是同一个神按照统一的、大目的论式的计划有理性有意识地积极创造和安排的。斯多亚学派也把这一神或自然称为“命运”。这个术语显然是为了强调不仅整个世界,而且世界的每一个部分,都是由神统治的。斯多亚学派还接受并改造日常宗教的术语,把它叫做“宙斯”或“宙斯的意志”。万物都是由于宙斯的意志而发生的。不过,斯多亚学派强调这一统治不是任意的,而是理性的。所以,宙斯—命运也被称为世界理性、宇宙法则或逻各斯。进一步而言,这种理性必然性是对世界的有序的、美好的安排,所以也被称为“天意”(Providence)。最后,由于它是作为一种创造力量在起作用的世界理性,所以也把它叫做“生殖理性”或“种子理性”(*logos spermatikos*)。① 显然,这样的景观是亚里士多德的局部式目的论所难以想象和接受的。即使柏拉图同意神在创造世界中发挥着巨大作用,但是他也不会同意神作为生命力弥漫和渗透在所有的质料当中。

第三,强调形式与质料不可分,质料中总是有形式在运作,形式也永远在质料中。宇宙就是神,神就是物体。“火”是象征这种理性与物体合一的著名比喻,因为火是形体性的。芝诺把自然定义为“一团自行其道的创造之火,就像一位艺术家,创造出它的产品”②。于是,自然的基本原则质料与形式,就经常被表述为“质料与理性之火”。“神”乃是斯多亚学派的“宇宙创造之火”,这是柏拉图派感到无法接受的“唯物主义”,在后来的基督教文明中,也是被人经常指责的一个重要根据。但是我们看到斯多亚学派决不愿意放弃自己的这个“特色”。斯多亚学派论证说,从结果就可以推断出原因具有这样的性质:既然宇宙的所有元素都是由热来维系的,那么整个宇宙本身始终会由一个类似的力量维系着。“热和火的原则渗透于整个自然,为自然注入了活力,是一切将要生长之物的源泉,一切生物和扎根于大地的植物的出生和成长都离

① 参见沃格尔:《希腊哲学》第3卷,第65页。

② 西塞罗:《论神性》第2卷,第22节。

不开它。”①不仅活着的生命体内部必然有热量,而且在无机物中也渗透着火原则。就土而言,石头与石头的摩擦撞击会产生火;就水而言,其融化也表明液体中蕴涵着热;甚至最冷的空气中也包含着一部分热量。由此可以推断出,维系万事万物的本原也是火,而且是更为纯粹的火:

> 这个宇宙之火比保存滋养我们所熟悉的事物的生命之火要更加纯粹,更加清澈,更加精妙,能更加快捷地推动我们的感觉。因此,认为宇宙没有意识的观点是荒谬的,仅仅体验过尘世之火的人和动物会被激励而成为有意识的生命。这种纯粹的、自由的原初之火渗透着整个宇宙,它是最精致的、最有力的;这种宇宙之火不是从无中被点燃,而是由它自身的意志力推动。因为,还有什么事物能比整个世界更强大,能够点燃这团渗透一切的生命和运动之火?②

斯多亚学派的“火”本原后来在克律西波那里又被表述为“普纽玛”,即一种热的生命气息。根据朗格的看法,这一改变是在当时生理学发展的推动下作出的。普纽玛,其字面意思为“气息”或“呼吸”,医学家们把它看做通过动脉传递的“生命”精神(vital spirit)。其实,芝诺已经把灵魂界定为“热的气息”。如果火和气息都是有生命的本原必不可少的,那么既然可以把理性与火等同起来,也就可以把气息与理性等同起来了。这一步是受到生理学发展影响的克律西波迈出的。③

斯多亚学派与赫拉克利特派一样,也把火本原作为原因作用的创造历程描述为火与其他元素——气、水、土——的相互转换关系。西塞罗在《论神性》上述引文接着说:

> 有四种始基(basic substances),宇宙本性只不过就是它们之间不断变化的过程。土生成水,水生成气,气生成以太。然后这个变化过程逆转,以太生成气,气生成水,水生成最低的元素土。因此,这个和谐的宇宙

① 西塞罗:《论神性》第2卷,第10节。

② 西塞罗:《论神性》第2卷,第11节。

③ 参见朗格:《希腊化哲学》,第323页。

的各个部分都由这些自然元素构成，它们上下前后的反复运动形成了万物。这种宇宙的和谐必定是连续的、永久的，如它展现在我们眼前的那样，或者至少能持续很长一段时间，长到几乎是无限的时间。①

如果描述大火——世界——大火的完整节奏的话，应当是这样的：首先是大火，此时整个世界就是世界的神圣灵魂或者"主导部分"或者太阳，换句话说，此时神没有身体，"宙斯退入天意"，也就是沉入对未来世界的预想之中。②然后，大火收缩，首先通过气而转化为水，并且作为种子藏在水中，然后产生土；接下来再由四大元素产生出万事万物，于是一个次序井然的万千世界就出现了：

> 神、理性、命运和宙斯等都是同一个；它也被冠以许多别的名称。在开初之际他独自把全部本体通过气变成水。正像种子被包裹在湿润的精液中一样，作为宇宙的种子生育原则的神也是这样存在于湿气中，使质料为自己下一步的创造阶段服务。此后，它首先创造了所有四种元素：火、土、气、水。
>
> 世界是这样生成的：首先，本体从火经由气转化成湿气；然后，湿气的浓厚部分不断凝缩，最后产生土；湿气的精细部分则不断稀薄化，最终产生了火。然后，通过这些元素的混合产生出动物和植物和其他所有自然事物。③

这一过程当中值得注意的有几点，

第一，尽管强调阳刚一面的斯多亚学派看重"火"而非水，但是，他们也承认生命性的种子存在于火所凝缩而来的液体之中，也许这与他们的生物学观察有关，就像他们对于"火"的认识也与生物学观察有关。

第二，四大元素之间的转化是所有希腊自然哲学几乎都要讲到的一个主题，因为由此可以推衍宇宙演化论。然而这几段材料还体现了斯多亚学派的

---

① 西塞罗：《论神性》第2卷，第33节。

② 参见朗格与西德莱：《希腊化时期哲学家资料选编》，第279页。

③ 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第7卷，第135—136、142节；LS，46B，42C。

一个思想,即元素之间的转化运动所体现的更是宇宙整体的奇妙有序性或者“技艺高超”,从而可以证明“神性”普在一切之中。这也让我们想到赫拉克利特所经常说的逻各斯的必然规律,以及前苏格拉底自然哲学家趋向于把各种元素之间的严密有序的周转甚至理解为是严格的“正义”在发挥作用。斯多亚自然哲学之所以强调神—自然—普纽玛弥漫在万事万物之中,就是要强调事物之间的各种必然的或者说理性的关系——数学、逻辑、因果等等关系(这些在斯多亚学派看来,都是一种关系)主导一切,形式的因素主导一切:“由此可见,自然是统治宇宙的力量。其他的和谐都稍逊一筹,远非如此完美。无论舰队的远航,还是军队的部署,无论是藤蔓树木的生长,还是生物的形体及其肢体的协调,都不能表现出整个宇宙整体所显示的自然的技艺。”①

第三,这里出现了两种火,一种是本原火,一种是四大元素之一的火。斯多亚学派自己已经对此进行了区分:

> 他们认为原则和元素(elements)之间有区别:前者没有生成和毁灭,而当所有事物熔解为火时元素就破坏了。此外,原则是无形体的,且无形式,而元素已被赋予形式。(DL,7.134)

克里安提斯也明确指出有两种火,一种是我们日常生活中使用的火,其特点是总是摧毁和耗尽一切,不管渗透到哪里都引起混乱和分解。但是还有一种是我们躯体中的生命之火,它滋养、维持、提高和支撑有意识的生命,并且是生命的源泉。而太阳类似于后者,因为太阳使万物繁荣昌盛,使每一种生物各从其类生长。由此还可以推出,太阳自身也必然是活生生的。其他星体也是如此。② 可见,本原之火和元素之火不仅在本体论地位上先后不同,一个是本原,一个是被本原所产生的世界中的事物之一;后者是日常人们理解的火,前者其实是哲学上的一个概念;而且更为重要的是它们的功能正好相反!本原之火是创造性的,世中之火是毁灭性的。让我们再看一段材料:

> 芝诺说太阳、月亮和其他星星都是理性的、明智的、拥有制造之火的

① 西塞罗:《论神性》第2卷,第33节。

② 参见西塞罗:《论神性》第2卷,第15节。

> 那种火性。因为有两种火:一种是非制造的,它总是把燃料变为自己;还有一种是制造的,引发生长和维系,比如植物当中的"有机力"和动物当中的灵魂。后者就是构成了星体的本体的火。(Stobaeus 1,213.15—21;LS,46D)

也许正是因为两种火——本体火(生命热力)与日常火——容易混淆,后来斯多亚学派逐渐用"普纽玛"指称本体火,以便与日常之火区分。普纽玛的特点是结合了火与气,类似生物的呼吸、嘘气,所以也可以翻译为"生命热气"。在四大元素中,斯多亚学派喜欢把火与气并列为主动性的、维系性的,把土与水归为被动的、被维系的一类。这样,他们就可以用热胀冷缩原理解释事物的产生和变化。普卢塔克指出:

> 他们[斯多亚学派]说土和水既不能维系自己也不能维系其他东西,它们之所以保持自己的统一,靠的是分有一种气和火的力量;但是,气和火由于具有可塑张力(tenility),就能够维系自己,而且通过与其他两种元素的混合,就能向它们提供张力(tension)以及稳定性和本体性(substantiality)。(Plutarch,*On Common Conceptions*,1085C-D;LS,47G)

同赫拉克利特的火元素循环转化形成万物不同,斯多亚学派受当时生物学、医学的启发,提出元素间的"可塑张力"的概念,甚至以此来解释内聚力和张力。尽管晚期哲学还停留在自然四元素阶段,但是同恩培多克勒和亚里士多德不同,斯多亚从元素中找到了"能力"、"稳定性"、"本体性"的根据。

二 终极原因与整个世界的同一:宇宙大动物

这样的神—自然之终极因把整个宇宙安排成了一个具有完美的理性秩序的有机统一体。"有机整体"之类的说法我们自古就听得很多,大多是形容社会的,也有形容宇宙体系的。但是这种说法一般来说只是一种比喻,也就是说没有人相信社会或者宇宙真的就是一头动物。在常识看来,"社会"和宇宙当然是分立的,星星之间的距离,各种动物和植物之间的间隔,人与人之间,当然都是独立的个体。所以,常识也许更容易接受伊壁鸠鲁哲学。赫拉克利特早就感叹过:大众难以理解一切是一。

但是,对于斯多亚学派来说,这不是一种比喻。斯多亚哲学家当真相信宇宙是一个活生生的、真正意义上的内在有机生物。而且这是神圣的、最神圣的生物。也就是说,这不仅仅是低级一体化的那种一体,而且是最高级的一体——理性生命一体。各种事物的"一体化"的方式有高有低。无机物简单地依靠"吸附力"凝聚成一体,比如石头、棍棒之类的物体;有机生物如植物就被更为高级的"生机"统辖为一体;而动物则是被灵魂统辖的。宇宙是受到什么方式统辖的呢?斯多亚学派认为,它当然不会只受"吸附力"统辖,因为这类东西如棍棒和石头无法承受巨大的变更或变化,而只能承受由胀缩所引起的微小变化。但宇宙能容纳巨大的变更,如大气在某个时间会变得严寒霜冻,在另一个时间又变得炎热干燥,有时是干燥的,有时又是潮湿的,在其他时候则会随天上星体的运行而以其他方式改变。宇宙既然包含着所有事物的各种结构:凝聚力、生机、灵魂、理性,它也必定就是有理性的。既然如此,它必定就是神。①

斯多亚学派的自然哲学从这样的神—"宇宙整体"本位出发"自上而下"看待一切。这样的神—宇宙整体是本原,而万物就是这种大一体在时空中的展开、产物、暂时的具体化或凝固化;之所以说是"暂时的物化",是因为大一体会收回自己的暂时物化,而产生别的东西。同时,所有万事万物又都被紧密组成"一个"整体的自然,宇宙类似于一个巨大的生物,它有灵魂,有身体(当然,它的灵魂也是"身体性的"):

> 世界是有生命的存在,是理性的、有活力的和有理智的。关于这一学说,克律西波在其《论神意》(*On Providence*)的第1卷中,阿波罗多洛在其《物理学》中,以及波西多纽都有所陈述。它是一个赋有感觉的活力的本体。因为动物优于非动物,世界优于其他一切。因此世界是有生命的存在。世界拥有灵魂,这从我们每个人的灵魂都是它的一小部分就可以明显看出来。②

---

① 参见塞克斯都·恩披里柯:《反自然哲学家》第1卷,第82—85节。

② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第143节。

尽管“宇宙魂”的概念是柏拉图就有的，但是斯多亚学派与柏拉图不同，不相信分离的相或理念和工匠。自然作为原则——种子原则，并非创化世界，然后独立，像柏拉图的大工匠一样；而是立即与宇宙合为一体，一道生活。艺术家就是艺术品，创造者就是产物，神—宇宙魂内在于世界之中，作为大宇宙的“神圣嘘气”一起一伏、伸延和收缩地运作着。作为泛神论者，斯多亚学派面对这个在虚空中巍峨生长和生活的宇宙大生物感到亲切。但是正如朗格所说的，这种“宇宙巨大动物”或世界是“活着的”生命体的观念会吓坏柏拉图和亚里士多德①，也会吓坏许多人。

也许斯多亚学派自己在“主神等同于整个宇宙”（泛神论）与“主神独立于宇宙”（有神论）之间也没有做过非此即彼的清晰选择。后世一些学者认为，至少芝诺和克里安提斯比较趋向于有神论，克里安提斯和爱比克泰德都向神祈祷。而塞涅卡等就体现出比较多的泛神论的色彩。② 但是这只是侧重点的不同，应当说一个斯多亚哲学家会两个方面都具有。由于斯多亚学派是把神看做物体性的，这一重点的不同经常体现在神究竟位于宇宙的某个部分中还是普在一切地方的争论中。从现有材料看，斯多亚学派两种主张都可以成立。一方面，神渗透在世界的每一个角落当中，发挥着塑造作用，把世界造成有序宇宙。这尤其体现在天界，所以，天体是神。在斯多亚学派看来，星辰运动的规律性以及它们在多种轨道中始终保持时间和运动形式上的和谐性，只能说来自行星和恒星本身的理性、理智和目的表达；换句话说，只能把它们纳入诸神的行列。天界中太阳、月亮和星辰的行程，是美得无法用语言来表达的神圣智慧和艺术的佳作。唯有人才能理解它，为它沉醉。“只有人才能确定星辰的运行轨道并知道它们的时令和季节，变化和转换。如果只有人知道这些，那么我们必然会推论，它们是为了人的目的才被创造出来的。”③对于同样是“人”、但是却没有这样的美感的伊壁鸠鲁派，斯多亚学派感到很恼火：“如果人们仰望星辰而不能感受到神圣的力量，那么我只能怀疑他们是否根本没有

① 参见朗格：《希腊化哲学》，第 53 页。

② 参见塞涅卡：《论恩惠》第 4 卷，第 7—8 节。

③ 西塞罗：《论神性》第 2 卷，第 46 节。

感受能力。”①斯多亚学派的话肯定是在暗示伊壁鸠鲁派对于天界无序紊乱的看法是错误的:“在天上,没有任何事情是偶然的,没有任何事情是无常、无序或者游离不定的。到处都是秩序、真理、理性、连续性。……如果有人认为上天没有心灵,那么他自己肯定是精神错乱。”②另一方面,斯多亚学派相信,凡是统一体,尤其是高级的生命性的有机统一体,都需要有一个“主导部位”(“控制系统”)来统帅。这样的主导部分也就是该事物的“形式”。在动物身上,这样的形式就是灵魂。在人身上,就是理性的灵魂,它位于心脏。作为理性的巨大生物,宇宙当然也拥有心脏——拥有“主导部分”,它的理性安排把整个人体及其各种行为组成一个高度联系紧密的有机体。这种“统万为一”的主导力量就是神:

> 因此我们称之为本性的东西就是渗透并保护着整个宇宙的力量,这种力量并非没有感觉和理性。任何存在物,只要它不是单一的,而是复合的,都一定有某种构成原则。就人来说,这个构成原则就是理性,而动物的构成原则是类似于理性的一种力量,所有目的和欲望就是以这种原则为根据产生出来的。这种力量也呈现在树根以及从地上生长起来的任何一种植物中。希腊人称这种力量为“主导力”(guiding force),它在而且必定在每一种复合物中起支配作用。因此,包含整个自然的构成原则的存在者一定是最高的存在者,拥有主宰一切的力量。
>
> 因此我们可以看到,世界的各个部分(因为世界上没有什么不是宇宙整体的一部分)都有感觉和理性。因此,在那个为整个世界提供构成原则的部分中,感觉和理性一定会在更大、更高的程度上呈现出来。因此,宇宙必定是一个理性的存在者,渗透并包含万物的自然则必定以它的最高形式拥有理性。因此,神与自然界必定是同一的,世上一切生物必定被包含在神的存在之中。③

---

① 西塞罗:《论神性》第2卷,第46节。
② 西塞罗:《论神性》第2卷,第21节。
③ 西塞罗:《论神性》第2卷,第10—11节。

克里安提斯认为这样的主导部分之神是太阳,而克律西波因为自己更为非人格化的普遍思维,所以更认为神是整个天或以太或命运:

> 克律西波在其《论神意》的第1卷、波西多纽在其《论诸神》中认为,天是世界的统治力量;而克里安提斯认为这种力量是太阳。克律西波在同一部著作中还给出了不同的解释,认为以太中的纯净部分是统治力量。(DL,7.139)

有的时候克里安提斯不仅说神是太阳,而且说神是环绕大地的火,"因为它既是最深者也是最高者,从四面八方围绕着万物"。这样的神就包括星体了。星体的主要成分是以太。所以,在环绕高空之气的火中发现了以太之神的克里安提斯就与克律西波一致了:

> 在他们看来,世界为理性和神意所主宰;克律西波在其《论神意》的第五卷、波西多纽在《论诸神》的第3卷中都这么认为。因为理性渗透在它的每一个部分中,正如灵魂渗透于我们身体各处一样。不过它在有的地方渗透得多一些,有的地方少一些。它在某些部分中作为张力存在,比如在骨头和肌腱中;在另一些部分中它表现为理智,比如在灵魂的统治部分中。故而整个世界作为一个有生命的理性生物,把以太作为统治部位;推罗的安提帕特在其《论宇宙》的第8卷中是这么说的。克律西波在其《论神意》的第1卷、波西多纽在其《论诸神》中认为,世界的统治部位是天;而克里安提斯认为这是太阳。克律西波在同一部著作中还给出了一个相当不同的解释,他说统治部位是以太中的最为纯净的部分;他们还说这一部分作为首要的神,能在空气中以我们能够看到的方式穿过,而且渗透于所有动物和植物之中,并且以张力的形式渗透于土自身之中。(DL,7.138—139;LS,47O)

这样看来,至少对于斯多亚学派来说,神既可以是独立主神,又可以是渗透在宇宙中的理性。或者说,一个泛神论者既可以说世界处处都是神,也可以说各处的神的层次不一样。并非各处的神都是最高级的神。最高级的神只是理性——只存在在纯洁的物体太阳和火中。从斯多亚学派的周期大火的学说看,神在"世界"阶段既渗透在世界中,也位于更为纯粹的太阳中。不过,当大

火焚烧整个宇宙之际,则普天之下莫非纯神(纯火)了。或者说,此时说“宇宙就是神”,是最为贴切的时候:

> 斯多亚学派的神,就其是一个物体而言,有时以全部本体为统治部分;这就是当“大火”燃烧之时;在其他的时候,当世界秩序(Cosmos)存在的时候,它就作为本体的一个部分而存在。(Origien,*Against Celsus*,4.14;LS,46H)

大火及其周期性燃烧的学说与斯多亚学派的“宇宙大生物的生命”思想也有密切关系。这样的宇宙神圣大生物以大火中的诞生、成长、再度焚毁为一个周期度过它的“一生”,然后再重生,再次开始自己的生命里程……每一次的历史都会一模一样的重复,没有丝毫的改变,因为神所创造的世界是最美好的世界,而“最好”只有一种。① 宇宙的发展就是神—火的生活节奏:生、死与复活的生物学隐喻被彻底用到宇宙的身上。创造性的本原之火并不能永远创造下去,当它用完了质料之后世界就必须毁灭了:

> 在《论天命》的第1卷中[克律西波]说,宙斯不断成长,直到他用完了一切材料。因为死亡是灵魂从身体的分离,而世界的灵魂不是分离的,它持续成长,直到它完全用尽了质料,于是世界就必须“死亡”了。在同一本书中他还清楚地写道:唯有世界才是自足的,因为唯有它才在自身中拥有自己需要的所有东西,它从自己获得滋养和成长,因为它的各个部分相互转化着。②

斯多亚学派的周期大火学说从思想来源上说来自赫拉克利特,但是有些材料表明,芝诺自己对此也有推理和论证,因为这样的学说在许多人看来都是奇怪、冷酷而且令人不快的,需要为其辩解:

> 芝诺对于“大全”将会被完全烧毁的论证是:“所有燃烧的东西、会烧其他东西的东西,都将会完全烧掉。而太阳是一团火,那么它不会烧掉它所燃烧的东西?”由此他得出结论,即假设“大全”会被完全烧毁。③

---

① 有关论证参见塞拉斯:《斯多亚主义》,第99页。

② Plutarch,*On Stoic Self-Contradictions*,1052C-D;LS,46E.

③ Alexander Lycopolis,19.2—4;LS,46I.

克里安提斯认为太阳是神，是宇宙的主导部位，所以他说“大火”来自太阳的吞噬万物的作为。前面我们说过，克里安提斯认为作为本体火（生命热力）的太阳火与日常火不同，具有正面的创造意义。作为本体火的一个环节，“大火”并不就像我们日常看到的“烧光”那样意味着完全的破坏，因为从中会有整个新宇宙的诞生。阿里斯托克勒转述说：

> 在命定的时间里，整个宇宙都会被大火焚烧，然后重新构建。不过原初之火就像一个精子一样，包含了万物之理（*logoi*）和过去、现在与将来的原因。这一切的核心是命运、知识、真理以及存在者的无法避免的必然法律。世界上的万事万物以这样的方式被完美地组织起来，就像在一个完美地组织的社会中一样。①

众所周知，对于柏拉图来说，高级的神的永恒性超出了时间的永恒，唯有低级的神或者半神的永恒性才是长久时间意义上的。火的燃烧和熄灭其实表明赫拉克利特的时间意识。或者说，这正是时间节奏之一种。看来斯多亚学派不在意自己的最高之神处于“低级永恒方式”之中，即处于时间中。但是柏拉图派就经常批评斯多亚学派让神处于毁灭和时间之中。为什么斯多亚学派不顾其他哲学家的反对而主张这种“永恒轮回”的火的周期性的燃烧和熄灭的理论？一个可能是在强调大火的净化作用：

> 他们［斯多亚学派］认为当世界处于大火之中的时候，就不存在任何邪恶了，整个存在都是明智的和智慧的。②

另外还有一些其他的解释。塞涅卡把大火阶段称为神的“退回自身的休息”阶段，正如贤哲在不幸的时代中退回到自身的思想中一样。夏泊尔在评价塞涅卡的这一想法时说也许斯多亚学派的神唯有在这个时刻才享受伊壁鸠鲁派的神一直享受的清闲。③ 中期斯多亚学派放弃了大火学说，这可能是因为更为肯定这个世界为“最可能好的世界”，不认为世界会堕落到需要彻底焚毁、重新再生的地步。也可能是因为中期斯多亚学派与柏拉图学说更为接近，

---

① 尤息比乌：《预备福音》15.14.2；LS，46G。

② Plutarch，*On Common Conceptions*，1067A；LS，46N.

③ 参见夏泊尔：《斯多亚学派、伊壁鸠鲁和怀疑论》，第48页。

接受了柏拉图的"高级永恒应当是彻底跳出时间的永恒"的说法:

西顿的波埃修斯和巴那修……放弃了大火和再生的学说,叛离了它,接受更为神圣的学说,即整个世界的不可毁灭性。[巴比伦的]第欧根尼据说年轻时曾经信奉大火学说,但是思想成熟后就对这一观点怀疑,并悬搁判断。①

由此可见,斯多亚学派的思想具有相当的活力,不断关注其他学派的批评,不断调整自己的立场。

三 小宇宙与大宇宙的对应:灵魂与人

灵魂在宇宙论层面上是那个终极性自因大火——普纽玛,在小宇宙即人身上,就是人的自因——灵魂。按照斯多亚学派的正统学说,灵魂不是不朽的。但是那些美好人物的灵魂有可能在死后上升到天界,存活到周期性宇宙大火时。第欧根尼·拉尔修记载道:

他们把灵魂看做我们与生俱来的生命的气息;由此他们推断,它首先是一个物体,其次它能够在死后存在。然而灵魂是有朽的,尽管宇宙灵魂是不可毁灭的;动物的个体灵魂只是宇宙灵魂的一部分。芝诺、安提帕特在其《论灵魂》中,还有波西多纽,都把灵魂定义为生命热气(普纽玛);因为借助这一嘘气我们才变得有生命,而且它使得我们能运动。克里安提斯则认为,所有的灵魂将持续存在,直到发生毁灭一切的大火。但克律西波认为,只有智慧之人的灵魂才是如此。②

沃格尔认为中期斯多亚学派受到柏拉图思想的影响,更多地趋向于肯定灵魂不朽。这在受巴那修影响很深的西塞罗的《共和国》一书结尾的故事中体现得十分充分。③ 斯多亚灵魂论的要旨是自因论。斯多亚学派用许多方式强调这一点。第一,一个事物有灵魂还是没有灵魂,决定了一个事物的运动原因是外在的还是内在的。奥利金说道:

---

① Philo, *On the Indestructibility of the World*, 76—77;LS,46P.

② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第156—157节。

③ 参见沃格尔:《希腊哲学》第3卷,第98—99页。

> 斯多亚学派把运动的事物分为两类，一类的运动原因在自身之内，一类在外。后者是可以被携带的，比如圆木和石头，它们的统一性仅仅是"张力"；动植物的动因在自身内部，由生机或灵魂所推动。有灵魂的事物"由自己"所推动。其运动的模式是：(内部)印象——冲动。理性的生物在此之上更添加了理性的评判能力，可以接受和拒绝印象，从而指导生物的行动。①

普纽玛在自然的万事万物中表现为各种形式，灵魂这种形式之所以是自因的，就在于它的组合事物的方式不是直接的从运动到运动，而是采取了"印象——认可——冲动"的模式。其次，灵魂的内在主导性体现在它是张力型的物体运动上。虽然狭义的"张力"指的只是最低的灵魂样式，甚至不应被称为"灵魂"，但是，广义的张力所表达的是一切灵魂、包括高级灵魂的运动模式，其特点就是向内向外运动同时进行。灵魂一方面在向外运动，可以完成各种工作，去感受，去抓捕；但是它又同时向内收拢，所以它不会失散于自己的工作中。可见，同一个火——普纽玛本体，展开为不同的官能。斯多亚学派用了一个生动的比喻来比喻灵魂的内在统一——八爪鱼(章鱼)：

> 斯多亚学派说主导官能是灵魂的最高部位，它产生印象、认可、知觉和冲动。他们也称其为推理官能。从主导官能生发出灵魂的七个部分，一直生长到身体中，就像八爪鱼的触角一样。视觉就是从主导官能伸展到眼睛的嘘气，听觉就是从主导官能伸展到耳朵的嘘气……余下的两个部位，一个是种子，这是从主导官能伸展到生殖器的嘘气。另一个……他们称为"说话"，是从主导官能伸展到气管、舌头等合宜的器官的嘘气。(Aetius ,4.21.1—4;LS,53H)

> 他们认为灵魂有八个部分：五种感觉、内在于我们的生殖力、语言能力和运用理性的能力。他们认为，当视觉器官和对象之间的光线以锥体的形式延展时，我们就看见东西……靠近眼睛的空气形成了这种锥体的顶点，底部则靠在被看见的对象上。因此被看见的东西就是依靠这一居

① Origen, *On Principles*, 3.1.2—3; LS, 53A.

间延展的空气为媒介而传达给我们,就像通过一根棍子一样。(DL,7.157)

这一比喻当中有很多有意思的地方。首先,斯多亚学派认为灵魂究竟有几种官能?七种还是八种?

第二,无论是几种,似乎都没有包括欲望和激情,而这两种官能却是柏拉图的灵魂三大官能中两种主要部分。这表明斯多亚学派的灵魂论认为,至少高级灵魂完全是理性的。正因为如此,斯多亚学派感到亚里士多德传统把一切生物的运动原因都称为“灵魂”的看法不很妥当。比如,亚里士多德在《论灵魂》中所讲的营养功能之“植物灵魂”,斯多亚学派就宁愿称为“自然”(或“生机”,*physique*),从而否认植物有灵魂。斯多亚学派似乎看到并强调在自动生长过程和自我指导能力之间存在着巨大的质变。斯多亚学派的“灵魂七大功能”中没有提及营养生长官能,因为这样的功能确实与其他官能不同,不能被主导部分(心智)所直接控制。[①] 在灵魂的组成论上,斯多亚学派是一元论,而柏拉图是三分法。这种一元论是柏拉图派所激烈反对的。后来中期柏拉图派的主要领袖之一波希多纽放弃了一元论,转而接受了三分法。

第三,从斯多亚学派对心灵的一体性的立场看,这些心灵部分都不是严格意义上的空间部位,而是同一个东西的不同官能。斯多亚学派反对柏拉图的灵魂三分法的一个原因是柏拉图把灵魂各种官能独立化了。

第四,灵魂的内在统一性还体现在它的主导部分的位置在“心脏”。事实上,当斯多亚学派说“八种”而非“七种”官能的时候,它是把“主导部分”由内在一体的决定性力量说成了一种官能。朗格指出,“主导部分”(*hegemonia*)的希腊原文是形容词,原来的意思是“能统帅的”。斯多亚学派最早将这个词变成名词,并用它指代灵魂中的某一部分。从它的名字就可以看出,作为统治本原的主导部分是“灵魂中最权威的部分”,它从心脏中把灵魂的其他部分如同“暖气流”一样(通过血液和嘘气的循环活动)分派到全身,统治着它们,并通过它们统治着身体本身。对于这个意象,斯多亚学派还有另外的比喻。比较

---

① 参见朗格与西德莱:《希腊化时期哲学家资料选编》,第309—310页。

著名的有克律西波的比喻,它把“主导部分”比做蜘蛛,把灵魂的其他部分比做蜘蛛网的线。正如蜘蛛能通过它的脚感受到网的任何动静一样,统治本原利用它所支配的气流接收到关于外部世界和内在身体状况的各种信息。根据伽伦的记载,斯多亚学派认为胎儿当中最先产生的是心脏,然后心脏再产生其他的部位。[①] 卡西狄乌斯(Calcidus)曾经记载了克律西波的话:

> 灵魂的部位从它们在心脏的位置流向整个身体,就像泉水从泉源流动一样。它们持续不断地在所有肢体中填充生命嘘气,用各种各样的能力统辖和控制它们——营养、生长、移动、感觉、动作趋向。灵魂作为一个整体派出感觉(感觉正是灵魂的适宜功能),就像树干一样的主导官能(commanding faculty)长出的分叉枝叶一样,担任所感知的事情的报告者,它自己却像国王一样,对这些报告进行评判。(Calcidus,220;LS,53G)

斯多亚学派坚持灵魂的位置在心脏,是有意识不采取当时以伽伦为代表的科学新发现——理智的位置在大脑。斯多亚学派之所以这样做,也有自己的理由,心脏毕竟是血液循环的中心。当人说到“我”的时候,下巴不自觉地朝向自己(注:希腊文ἔγω,拉丁文 ego 发音时的口型,发“e”时下巴自然向里。)

斯多亚学派不愿意将人的灵魂下降为被动的植物生机和动物欲望,但是愿意向上与“宇宙魂”类比。我们前面已经讲过,斯多亚学派认为最高级的宇宙灵魂的位置在于宇宙的心脏——太阳(或者以太)——的纯洁大火之中。塞克斯都记载了斯多亚学派的论证:

> 被“自然”所规整的组合体中,必定存在着某个主导因素,就如在我们人类中,这一主导因素据说是存在于心脏里或脑子里或身体的某个其他部位里的;在植物那里,这种主导因素则以不同的方式存在着——在某些植物中存在于根部,在另一些植物中存在于叶部,在其他植物中又可能存在于核心部位。如此一来,必然的结果是,既然宇宙是许多成分组成的并且被自然力量所规整,那它之中一定存在一个控制并启动其运动的因

① Galen,On the Formation of the Fetus,4.698;LS,53D.参见朗格:《希腊化哲学》,第 171 页。

> 素。而这一主导因素不是别的,正是存在的事物的本性,也就是神;所以,神是存在的。①

斯多亚学派的灵魂大序的最高级部分是理性,宇宙魂就是纯粹理性,也就是神。人应当追求这样的高度。对于人的理性灵魂——那种目的性自因能力——的特别重视,在伦理学中具有重大意义。克里安提斯、爱比克泰德和奥勒留都反复提醒人必须自重自爱,因为你拥有如此高价值的神性。或者说:你应当珍惜神托付给你暂时保管的这样的主体性礼物。

在此,应当提出斯多亚学派关于自然与人的关系中的一个重要问题,也就是如何看待自然界的"发展",包括文明的出现的问题。这个问题与"自然目的论"的问题也是相关的。究竟什么是自然?既可以指一个事物产生时的特征(本性),也可以指一个事物发展到最高、最成熟阶段的特征(真正本性)。然而,原初的自然与发展了的自然往往不尽相同。那么,哪一种自然是更为高级的自然?这实际上是这样的问题:斯多亚学派哲学中的"自然"指的究竟是什么呢?晚期希腊各派哲学家大多不会反对"按照自然生活"的基本原则。但是他们所理解的"顺从自然"的意思一样吗?在许多哲学家那里,这可能意味着回到动植物的无知无识的本然状态,从而没有烦忧,心灵宁静。作为治疗哲学的一种,斯多亚学派的"顺从自然"是不是也是如此?

仔细的考察让我们得出否定的结论。可以看出,首先,斯多亚学派强调每一个事物都"自然追求"自我保持和生长;其次,斯多亚学派强调个体的这种本能性自然(本性)会在发展中被更为成熟的、依然是"自然"的高级本性所取代,而这是值得肯定的。这在人这种生物上表现得尤为明显和重要。对于斯多亚哲学中的两个核心概念——自然(*physis*)和理性(*logos*)——之间的关系,朗格曾经做过富有启发的讨论。他说,从斯多亚学派的描述中,可以看到他们常常把自然和理性说成同一个东西。但是,如果它们是完全一样的,那么必然有一个就是多余的词语。事实上,这两个词的意义是不完全相同的。所以,在斯多亚哲学中,"*physis* 是 *logos*"这样的判断不是一个空洞的同义反复。

---

① 塞克斯都·恩披里柯:《反自然哲学家》第1卷,第119节。

一方面，所有的形式都是自然，也都是逻各斯（理性）；另一方面，狭义地讲，唯有植物的统治本原（governing principle）是"自然"（也译做"生机"），唯有成年人的统治本原才是严格意义上的"理性"（*Logos*）。作为万物统治本原的自然就等于理性；而且同时我们也可以说有的生物是"自然"的，有的是"理性"的。人的高级本性是理性，这虽然不是人初生时的自然——婴儿没有理性，但是随着人的生长成熟会出现。对于斯多亚学派来说，理性并不因为后发而是"不自然的"，它是自然的。*Physis* 发展为 *logos* 是自然的。[①] 这一生物自然发展的发生心理学具有本体论上的依据。存在的高低依据是其内在统一力量的高低：

生机——灵魂——理性灵魂（本体论大序）

这与人的生理发展的历程是高度吻合的。根据亚历山大里亚的希罗克勒斯（Hierocles）的阐述，斯多亚学派认为，当"种子"进入子宫生长后，就会使用母体的质料按照必然的范式建造胎儿，胎儿在母腹中的这一段时间，它的基本形式一直是"生机"（狭义的自然：*physique*）。一旦胎儿落地，生机与环境互动，就立即变为"灵魂"，即具有了感觉和冲动两种能力。然后，当少年成长为成人后，就会出现理性，从而真正获得人的灵魂。[②] 我们可以看到，这一过程显然与上述本体论大序是对应的：

胎儿——少年——成人（生理发生历程）

由此可见，斯多亚学派决不会以植物或动物为"自然"的典范状态，相反，它会视其为低级层面的东西。斯多亚学派的"自然"的最高形式应当是理性。这里还体现出了斯多亚学派相信自然对于人的理性发展的帮助和肯定。从自然目的论来说，斯多亚学派认为自然对于人是极为照看的，所以一个成熟发展的人是宇宙中接近于最好存在状态的生物。西塞罗的《论神性》第 2 卷借他人之口转述斯多亚学派关于神之存在、神的本性、神人关系的观点：

我可以引用其他许多例子证明自然之神意的明智和细心，这些都表

---

① 参见朗格：《希腊化哲学》，第 148 页。

② 参见 Hierocles，1.5—33，4.38—53；LS，53B。

现了诸神赐予人类的仁慈的巨大恩典。自然使人在地上直立行走,使他们笔直向上,从而能够仰望上天,获得关于诸神的知识。人不只是地上的生物,而且也是苍穹的观察者,可以看到他头顶上的苍穹中的一切。这种观察是他独有的,其他任何动物都不具备。感官是对我们周围世界的传信者和解释者,它们长在人的头部,就像处在瞭望塔上,每个器官都有专有的功能。眼睛作为观察者占据着最高位置,可能看到最广阔的领域,所以能最好地履行它们的职责。耳朵正好位于头的两侧,因此能够捕获不断向上传递的自然的声音。所有气味都是向上升腾的,所以鼻孔的位置也很高,并且由于它们对我们享受食物有重要作用,所以它们正好靠近嘴巴。味觉器官要能区别食物的不同种类,所以被安置在脸部,处在自然为我们提供的食物和饮料的入口处。相反,触觉散布于整个身体,这样我们就可以感受到任何接触或者超过恒温的冷热。①

斯多亚学派尤其强调在认识能力上,大自然造出了人的精细的感官,所以人的感觉远远胜过动物的感觉,尤其是在绘画和雕塑上担任着无与伦比的判官,而且能判断好坏,区分情感,辨识不同的音乐。② 斯多亚的这一论证很有特色。如果说一般希腊哲学家比如普罗泰戈拉和怀疑论认为人即使在理性上有力量,在感官上却是低于动物的③,那么斯多亚学派就是在突破这一传统看法。至于人的理性能力,更是人高于动物的标志。西塞罗在阐述斯多亚学派论证自然对于人的善意的时候强调指出,人的手的创造力量,语言的力量和知识的力量,开创了巨大的生活空间,“有人说我们用自己的双手创造了第二个自然”④。至于人的最高级力量即对于宇宙的美的关照和沉思,更体现了人的优异,这是神为人所安排的最高荣誉,我们在下面对克里安提斯的宙斯祈祷词的讨论中将指出这一斯多亚精神。

顺从自然的生活发展到最高级就是理性的生活。可以看到,这种对高级

① 西塞罗:《论神性》第 2 卷,第 56 节。

② 参见西塞罗:《论神性》第 2 卷,第 58 节。

③ 相关讨论参见本书第二卷,第 149 页以下。

④ 西塞罗:《论神性》第 2 卷,第 60 节。

自然的肯定与斯多亚学派哲学中的一些其他思想也是相吻合的，比如，与退向动物比喻的怀疑派的皮罗（皮罗的猪）和伊壁鸠鲁（无为）相比，斯多亚学派对积极参加政治活动持肯定的立场。作为目的论和乐观主义的斯多亚学派，赞同发展和进步，认为发展代表着进步，尤其是文明的出现代表着进步。

当然，问题总是复杂的。比如，伊壁鸠鲁作为偶发进化论者，反对目的论，反对文明的危害，应当对"发展和进步"持怀疑态度。不过我们却可以看到，伊壁鸠鲁虽然有强烈的反对文明的倾向，但是并不认为文明的出现是由于邪恶的安排。他认为世界和历史的发展是纯粹偶然的变异导致了自然因果类型的后果。相比之下，斯多亚学派对于高度自然或理性文明的肯定也不是绝对的，因为它与斯多亚学派哲学家的许多说法、尤其是内在于斯多亚学派哲学中的反对文明、返璞归真的犬儒派倾向的立场是违背的。塞涅卡在《美狄亚》中一方面抨击"野蛮"、"非文明人"的原始激情，另一方面又多次谴责文明的危害，视之为带来野蛮可怕激情和行动的真正根源。①

第三节　斯多亚自然哲学的基本问题

在阐述了斯多亚学派自然哲学即神学的基本原则之后，我们将考察与此有关的一系列具体的自然哲学问题。斯多亚学派哲学在传统的专门自然哲学问题上提出了许多独特的观点，它们都与如何理解上述的斯多亚自然哲学基本原则有关；有不少是为了进一步展开和阐述它们，也有不少旨在为其辩护。总之，斯多亚学派对于具体的自然哲学不是很感兴趣（与亚里士多德的百科全书式的兴趣形成对比），它们的自然哲学讨论总是围绕基本原则和基本问题进行的。下面我们主要讨论斯多亚学派对于决定论和目的论、混合、虚空与连续等的看法。这一节没有讨论决定论与自由的主题，这个问题本来也属于斯多亚学派自然哲学中的基本问题，但是因为它涉及整个斯多亚学派的思想

① 参见包利民等编译：《强者的温柔——塞涅卡伦理文选》，第 101 页以下。

体系,而且容量庞大,所以我们单列为第四节讨论。

一　目的论与决定论

上述斯多亚学派的基本自然哲学原则,自然而然向人们展示出这是一个相信决定论和目的论的哲学。整体自然既然按照严密的热胀冷缩的规律、四大元素循环转化的节律而混合产生植物动物等万事万物,当然应当得出决定论的结论。事实上,当我们读到斯多亚学派对天象的解释时,我们几乎指不出它与伊壁鸠鲁论天象学的书信有什么差别:

> 发生在空气中的诸多变化中,他们把冬天描绘为由于太阳离开地球达到一定距离而导致的地面空气的冷却;春天是由于太阳靠近我们而产生的适宜气温;夏天是当太阳靠近北方时地面空气的加热;他们把秋天归因于太阳离开我们。风是气流,根据它们所吹来的地点不同而名称不同。产生风的原因是太阳蒸发了云朵。虹则解释为太阳光线在有水的云层中的反射,或如波西多纽在其《气象学》中所说,是太阳或月亮的一个片段在充满水滴的云层中的影像……彗星(长胡子的星体)和陨星星火,当浓缩的气靠近以太区域时就会产生。流星是一团火迅速穿过大气时突然产生的燃烧,它会在后面留下一条长长的痕迹。下雨是太阳从大地或海洋吸取的湿气部分被蒸发,并由云朵变成水的过程。如果湿气冷却,则称为白霜。雹是风击碎的冷凝的云。雪来自已经冷凝的云的潮湿物质;波西多纽在其《物理学谈话》的第8卷中是这么解释的。闪电是云朵由于在一起摩擦或被风撕裂而发生的燃烧;芝诺在其《论整体》中是这么说的。雷是这些云相互摩擦或爆发而产生的巨响。霹雳是云朵互相摩擦或被风撕碎时,火剧烈地燃烧,并由巨大的力量投掷到地面上而形成的。另有人说,霹雳是猛烈下行的燃烧着的气被压迫而形成的。飓风是一种猛烈的像旋风一样的雷暴,或者是由于云层爆炸而产生的一阵烟雾旋风。①

显然,严格按照自然规律而不提其中的“神的安排”来解释自然现象正是

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第153—154节。

斯多亚学派的特点，所以，无论是在柏拉图传统还是在基督教传统中，都有许多人怀疑斯多亚学派其实不相信神，他们所说的“神”只不过是他们的唯物主义自然的一个外衣、掩盖而已。这也是后来近代哲学家斯宾诺莎提出自己的“自然=神”的实体理论后遭到的猜忌。我们知道，斯宾诺莎的体系与斯多亚的极为相近。斯宾诺莎因为“无神论”、“唯物主义”遭到了迫害，当年斯多亚学派是否也是因为害怕迫害而使用了“神”之类的高贵的谎言？然而，从其他的材料看，斯多亚学派对于神的信仰又不像是伪装，而是极为真诚的。17世纪的新教神学家库德沃斯（Cudworth）在其《宇宙的真正理性体系》（1678年）一书中把斯多亚学派归为四种无神论之一。不过他又说这主要是后期斯多亚学派中的某些人物，尤其是塞涅卡和西顿的波埃索斯（Boethus of Sidon，请勿将斯多亚学派的西顿的 Boethus 与亚里士多德漫步学派的另一个西顿的 Boethius 混同）；至于早期斯多亚学派比如芝诺和克里安提斯，倒还是有神论的。①

斯多亚学派不仅强调自然现象的决定论方面，而且相信既然这一切是神所安排的，就应当是善的，这也就是目的论。斯多亚学派的思路糅合了理性和火。它的出发点是理性创造力量，但是它用赫拉克利特的自然哲学的“火”的唯物主义将理性自然化或机械论化；不过，斯多亚学派不是简单的赫拉克利特，它的火充满了目的论的、理性的色彩。然而，问题的复杂性在于，这几种思维模式并非和谐一致的，所以不是那么容易糅合在一起的。朗格对于斯多亚学派的这种唯物主义与唯心主义的奇怪结合感到十分诧异。他说，如果是火，那就应当强调自然机械力学因果关联；但是既然斯多亚学派相信神的天命理性和创造力，那么“火”就是多余的假设。而如果火以及各种元素的相互转化足以解释宇宙万事万物及其状态，那么神圣理性目的论又是多余的假设。不过朗格最终对此还是作出了同情的评价：斯多亚学派的想象尽管奇特，却很有力量，他们是希望在唯物主义的基础上提供一个解释理论，将以下几种解释理论的力量结合为一体——乐观主义神学、目标指向的理性过程、变化的生物学

① 参见塞拉斯：《斯多亚主义》，第146页。

模式以及一个严格的因果关联理论。①

与所谓“现代的斯多亚学派”斯宾诺莎仔细对比一下就可以看到二者的差异。与斯宾诺莎一样,斯多亚学派主张自然就是神。但是与斯宾诺莎不同的是:斯多亚学派相信自然是目的论的。斯宾诺莎会同意宇宙的绝对决定论,但是他无论如何也不能同意这与目的论有什么关系。说自然是决定论的,是说自然中万事万物无不关联为一体,被“一体自然所严密掌控”。事物之间的秩序如此,而且事物本身的个别本质也是如此——全都是自然一体大火的某种具体凝聚化形式。这本来给人以自然的冷酷无情感。但是,斯多亚学派进一步说:因为这样的“被绝对掌控”同时就是被神所掌控,所以它就是天命,就是善的,就是实现神的目的。这样的说法就不是斯宾诺莎所能同意的,也不是伊壁鸠鲁所能同意的。伊壁鸠鲁的自然哲学要证明的是自然本身没有价值,没有善恶,对于人的好坏遭际毫不关心。在这个方面,斯宾诺莎继承的是伊壁鸠鲁而不是斯多亚学派的思想。

不错,斯多亚学派在决定论上毫不含糊,它采取的是绝对的立场。整个宇宙都处于必然性把握之中。这种严密性的最大表现也许就是上面所讲的大火的运行节律:宇宙总是按照纯粹大火——具体世界——纯粹大火的逻各斯在运行;不仅如此,每一次的“宇宙生长”将一模一样地重复上一次,以至于斯多亚学派会出现这次世界中的我与下一次世界中的我是不是完全无法区分开来的同一个人的问题。②

另外,斯多亚学派又确实是衷心拥抱绝对目的论的。斯多亚学派改造了亚里士多德的一个重要方面就是,亚里士多德主张的是小目的论,而不是总体目的论,即不是那种外在目的(动物造出来是为了给人吃等等)。但是斯多亚学派是总体目的论的:神创造这一切是为了人。克律西波举例说:

> 制造一只盾牌的套子要使它适合盾牌,制造一只剑鞘要使它适合宝剑,自然界中的万物,除了宇宙本身,被创造出来都是为了侍奉它以外的

---

① 参见朗格与西德莱:《希腊化时期哲学家资料选编》,第279页。

② 参见朗格与西德莱:《希腊化时期哲学家资料选编》,LS,52E,F,G,H。

> 某种事物的。因此,地上的果实是为了满足动物的需要;动物是为了满足人的需要,马为了驮人,牛为人耕地,狗为人狩猎或看门。而人本身被创造出来是为了沉思和反映世界。①

由此可见,如果说亚里士多德在解释自然中是无神论的,那么斯多亚学派的强烈目的论就体现出了在解释自然中时时想到神意的宗旨。最后要指出的是,斯多亚学派的这种决定论和目的论的完美结合——天命目的论——在日常生活中与经验未必相符合。按照自然规律发生的事情往往不符合人所欲求的目的。于是,斯多亚学派指出,它们所讲的目的论不是直接的目的论,而是间接的目的论。换句话说,神的严密理性计划(天命)和统管万事万物于一个合理的统一体中的方式不是简单的和谐,而是辩证的和谐。这是常人所看不到的,唯有拥有"辩证法"(逻各斯)智慧的贤哲才能体悟之。斯多亚学派继承了赫拉克利特的"看不见的和谐高于看得见的和谐"的思想。差异与冲突固然处处存在,但是和谐是更本质性的,就像音乐中有高音有低音,不是"平等民主"的,但是正是高音低音的存在,加上其中的恰当秩序,才形成了和谐的音乐。

二　混　合

"混合"问题和"限度"问题是一般希腊自然哲学都会探讨的问题。但是它们对于斯多亚学派的"一元论",是至关重要的理论问题。斯多亚学派主张神与万物合为紧密的一体,普纽玛普在一切。天网恢恢,疏而不漏——实际上,普纽玛的普遍存在没有任何"疏"的地方。普纽玛对于世界的控制,严密无疏。但是,斯多亚学派同时又强调神即宇宙,普纽玛是物体性的,这就必然要面对这样的问题:纯粹物体性的普纽玛如何与同样物体性的质料结合在一起?而且,"物体普纽玛"在量上似乎比"物体宇宙"要少,怎么能做到普纽玛与宇宙完全混合?我们看到,斯多亚学派尝试了各种方式,来努力论证物体性的东西可以和物体性的东西完全混合,而且,即使普纽玛在量上比质料少许

① 西塞罗:《论神性》第2卷,第14页。

多,但是少许事物与大量事物的完全混合是可能的,从而,少许之普纽玛可以控制庞大之世界。①

斯多亚学派认为有三种混合,第一种是机械性的,即并列(juxtaposition),此时各种元素只是通过各自表面的相互接触而相互关联,各自都没有发生本质变化。第二种是熔合(fusion),相当于亚里士多德所解释的"混合"(blending),此时组成部分失去自己的属性,产生出一个与它们都不同的混合物。但是亚里士多德认为混合只能发生在组成各方大致相等时,决不可能出现一滴酒与整个大海混合的事情(《论产生和消灭》328a26—8)。假如一滴酒掉入大海中,这滴酒就会失去自己的酒性,消灭掉,成为大海的一个部分。斯多亚学派不同意亚里士多德的主张。斯多亚学派的"混合"其实是希望在亚里士多德讲的两种状态中再找出一个居中的状态。这种混合法一方面与"熔合"一样,组成部分彻底互相融合,而非仅仅表面接触(比较:伊壁鸠鲁的原子永远不相互混合);另外一方面,与"并列"的混合方式类似,组成部分在混合状态中依然保持着自己的原有属性,因而能够再次分离。② 斯多亚学派借助于经验的事例来说明这种现象。比如,酒和水的混合,决不止是酒滴和水滴的并置;但是它也不是酒和水的完全溶合,因为如果把一块浸过油的海绵放进这种混合物里去,酒和水就会互相分离。③ 第欧根尼·拉尔修说道:

> 按照克律西波在他的《自然哲学》第3卷中的说法,混合是完完全全的,而不是依靠表面之间的接触和并列。正因为如此,若把一滴酒滴入大海,则它一会儿就会平均地分散在整个海洋里,并与它混合在一起。(DL,7.151;LS,48A)

阿弗罗迪西亚的亚历山大也在《论混合》中指出这是斯多亚学派的观点:

> 有些混合发生时,各种物体的本体和特性完全相互掺合在一起,然而,在这种混合中,它们却依然保持着自己原来的本体和特性。克律西波

① 参见朗格:《希腊化哲学》,第159页;朗格与西德莱:《希腊化时期哲学家资料选编》,第293页。

② 参见朗格与西德莱:《希腊化时期哲学家资料选编》,第292—293页。

③ 参见朗格:《希腊化哲学》,第160页。

明确地把这种混合叫做“熔合”。（Alexander, *On Mixture*, 216.14; LS, 48C）

与“并置”一样，这种混合的成分可以相互分离，因为它们完全保持了各自的特性。但是，在“熔合”里，各种成分彻底地相互掺和在一起，以至于其中的每一颗粒子都含有混合物的所有成分。

然而，即使同意有这样的混合，由于斯多亚学派认为混合在一起的本原和世界都是“物体性”的，这会不会导致承认两个身体占据同一个地方？普卢塔克在攻击斯多亚学派的第一哲学时就曾经说，斯多亚学派主张两个具体个体占据同一个质料本体的思路会导致认为两个神占据同一个身体的荒谬结论：“……至少克律西波说宙斯和世界就像一个人，而天命就像他的灵魂，这样，当宇宙大火发生时，宙斯作为所有众神中唯一不灭的，就退入天命之中，如此则二者合为一体，共同占据着唯一的质料——以太。”①朗格也认为斯多亚学派在此面临着难以摆脱的困难：

> 如果斯多亚学派能让自然力量的观念与“物体”的观念脱钩，他们就能避免这一虽有独创性却站不住脚的混合理论的逻辑结论。但是这意味着要彻底修改他们的基本原则，因为普纽玛之所以具有作用并改造质料的能力，正是由于它是物体性的实有（corporeal entity）。斯多亚学派不承认不通过接触就发生作用的可能性。在他们的因果理论背后隐藏着的模式是一物在接触中作用于另一物。②

朗格对如何走出这一困境提出了一个建议。他认为，不要把斯多亚学派的“原则”当真想象为两个具体的物体，而应当想象为是两种物体性的功能（嘘气与质料），它们共同构建了具体的独立物体。形式与质料在一起组成了一个物体，那么它们本身就不能是物体，而必须是非物体性的，或者是一个物体的两个方面，唯有在概念中才能区分开来。但是，朗格也承认说他的提议只是猜测，可能无法成立，因为非物体的东西无法满足斯多亚学派所要求的发挥

---

① Plutarch, *On Common Conceptions*, 1077E; LS, 28O.

② 参见朗格：《希腊化哲学》，第160页。

作用与被作用的功能。还有一个可能的解释是:原则与具体的自然客体不同。具体的自然客体满足联言命题:“能够被作用和作用”,但是神(形式)与质料却并非各自都有作用和被作用的能力,而是分别具有其中一种能力,即满足选言命题“或者作用,或者被作用”。这或许不仅仅是现代研究者的猜测,因为它在西塞罗《论学园》(1.39)的一段话中能够得到支持。① 这样,就能解释本原物体与质料物体的完全混合处处皆在,从而神—普纽玛掌握着宇宙中的每一个角落,目的论地塑造着所有事物及其发生。

三　虚空和连续

是否承认虚空,对于斯多亚学派哲学也是至关重要的。事实上,斯多亚学派的一元论(宇宙一体论)与伊壁鸠鲁的多元论(原子论)的对峙就反映在是否承认宇宙内部有虚空上。伊壁鸠鲁之所以坚持原子与虚空是两个不可或缺的本原,在原子之外,还要坚持“虚空”的存在,就是因为虚空才真正地分割开了原子,将人们看似联系的事物分离开,从而导致宇宙中的非连续性。在伦理学和政治学上支持个体主义,反对大整体论的威胁。相反,斯多亚学派哲学反对伊壁鸠鲁,反对伊壁鸠鲁伦理学的“自私退隐”,主张普世主义和世界一体,就必须在自然哲学上主张整个宇宙的一体化,就不能允许在宇宙中哪怕是存在一丝一毫的虚空,而必须坚持整个存在的连续性。贯穿一切的、物体性的普纽玛能够将人们看似分离的事物联系在一起。

这样的思路完全可以导致彻底否认虚空。我们看到,亚里士多德就是如此,坚持宇宙内部和宇宙外部都不存在虚空。但是,斯多亚学派在此有所不同。在宇宙内部,斯多亚学派同意亚里士多德,不承认虚空,并且论证不需要虚空就能解释运动的可能性;但是斯多亚学派认为在宇宙外部,需要承认有虚空的存在,因为,从热胀冷缩的原理讲,当整个世界处于大火燃烧之中时,其膨胀状态必然远远超过现存的比较冷凝收缩的世界,所以在其中施展的空间必

---

① 参见朗格与西德莱:《希腊化时期哲学家资料选编》,第 274 页。

然更多。① 我们在讨论斯多亚学派的“第一哲学”时指出过，斯多亚学派明确地把虚空列为四种“潜在存在”之一。环绕宇宙的虚空是无限的，因为非物质或非存在的东西不可能有界限；但是被虚空包围的世界整体是有限的。那么，承认虚空会不会出现亚里士多德所担忧的虚空威胁宇宙的存在的稳定性的情况？斯多亚学派认为不必担心，因为非物体性的东西没有原因效力，而且宇宙中的所有事物都有向心力。②

斯多亚学派在指责伊壁鸠鲁派的原子论时指出：那种极为微小、不可再分的原子元素会使得严格意义上的事物之间的“接触”不可能，因为接触总是通过“部分”（parts）进行，而部分就是“限度”（limits）。朗格评价道，这对于亚里士多德和伊壁鸠鲁都是有力的批判，但是，斯多亚学派自己其实并不承认限度是部分。③ 斯多亚学派主张在宇宙内部处处都是连续的，这是直接反对伊壁鸠鲁的基本元素分立性的思想的。连续性就划分而言，意味着无限的连续可分，或者说物体、空间和时间都是无限可分的。与此不同，伊壁鸠鲁认为划分到了一定程度必须终止——终止于“原子”即不可分之最小单位。怀疑论对这两种立场都进行了批评。让我们先来看看塞克斯都批评斯多亚学派的一段话：

> 每一种运动都要涉及三类事物，即物体、处所（空间）和时间，——进行运动的物体，运动发生于其中的处所，运动发生于其间的时间。既然如此，那么，运动的发生或者是在所有这些事物都被划分成无数的处所、时间和物体之时，或者是在所有这三者最终都到达并终止于一个不可分的、最小的事物之时，或者是在它们中的某一些被无限划分而另一些终止于不可分的、最小的事物之时。但是，不论是所有三者被无限划分，还是所有三者都终止于不可分的事物，人们都不难发现，他们对运动所给出的观点都是大可存疑的。不妨让我们依序对第一个论点，即（运动得以进行

① 参见塞拉斯：《斯多亚主义》，第 97 页。

② 参见朗格与西德莱：《希腊化时期哲学家资料选编》，第 297 页。

③ 参见朗格与西德莱：《希腊化时期哲学家资料选编》，第 301 页。

的)所有事物(即物体、处所和时间)都能作无限划分的假设略作评析。该论点的辩解者断言,运动物体能在一个相同的时间内完成所有的可分的空隙,运动物体并不是以其自身的第一部分先占据空隙的第一部分、接着再按序占据空隙的第二部分,而是一次性地彻底运动经过全部可分的空隙。然而,这一说法是十分荒谬的,并且,这一说法从多个方面来看都是与显明的事实相抵触的。因此,不妨让我们拿可感的物体为例(来加以说明)。假设有一个人要跑步经过一斯塔德(stade)的距离,那么,如下这样显明的情形是不可避免的:这个人必须先完成一斯塔德距离的第一个一半距离,尔后才能按序去完成第二个一半的距离,因此,声称能一次性地彻底完成整个一斯塔德距离的说法全然是荒谬的。而如果我们再将半个斯塔德距离进行二分,那么,他必将先运动经过第一个四分之一的斯塔德距离,而如果我们再继续对它进行二分,其不可避免的情况必定还是同样如此。而在它(一斯塔德距离)被点亮之时,如果他跑步经过一斯塔德的距离,那么,他显然必不可能把(他的)阴影罩在整整一斯塔德的距离之上,而只能依序罩在第一个部分、第二个部分、第三个部分之上。而如果他能沿着墙壁前行,并用他那被涂上红颜色的手一直触碰着墙壁,那么,他必定无法一次性在跑道的整堵墙壁上标上红色的记号,而只能在连续的部分中连续不断地标上记号。我们在可感物体事例中所证明的东西,在思想物体的情形下也不得不接受……这些就是那些主张运动能一次性穿越某个空间整体完成的人所遇到的困难。并且,他们如果转而假定事物运动虽不能一次性完成一个可分的距离,却能逐渐完成——即运动先完成第一个部分,再完成第二个部分,我们仍然可以发现,他们的境地必将会更为无望。这是因为,如果运动确是以这种方式发生的话,由于(运动所必须的)所有物体、处所和时间都能被无限划分,那么,运动就没有了开端。这是因为,一事物为能运动经过 1 库比特距离,那它就必须先运动经过第一个"半库比特"距离,尔后再依序经过第二个"半库比特"距离。但它为了能运动完成第一个"半库比特"距离,它又必须先经过第一个"1/4 库比特"距离,接着再经过第二个"1/4 库比特"距离;如果它能被

> 划分为五个部分，那它同样必须先经过第一个"1/5 部分"的距离，而如果它能被划分为六个部分，那它同样也必须先经过第一个"1/6 部分"的距离。如此一来，既然每一个第一个部分都会因为划分的无限而迎来另一个第一个部分，并由于距离的部分以及物体的部分都是无穷无尽的，而且所考虑的每一个部分都包含着其他部分，因此，必定永不会有任何运动的开端了。这一论证对于那些主张物体、处所以及时间能被无限划分观点的人——即斯多亚学派——是充分的反驳。①

朗格对这段话做过详细的分析，对于这一问题的缘由给出了很好的解释。他说这里面包含的意思代表了斯多亚学派对于爱利亚学派的芝诺的反对运动的悖论的一种解答。其中的要旨是不承认无限可分的东西当真包含实在的无限部分。这也是亚里士多德所使用过的策略。爱利亚的芝诺把运动所经过的距离不断划分为更小的单位和亚单位，形成无限系列，它由逐渐收缩减少的部分构成，最后汇聚在出发点上，由此指出运动甚至无法启动。斯多亚学派可以采取的反驳方式是说，这段距离中并不实际存在无限部分，尽管确实存在着1/2 库比特之类的居中点，需要在向前运动中首先达到，但是这样的居中点不是无限多的。所以，运动完全可以开始。但是，也许对方又可以提出反驳说：必须在系列的开头首先有某种运动，这才是可能的。对此，斯多亚学派会认为这样的运动是可以存在的，但是不会承认它是所谓不可分割的"原子运动"，因为斯多亚学派坚信连续性。所以，斯多亚学派可能会这么说：这些"运动之部分"完全是思想中构建出来的东西，是"谓述"。我们在前面讨论斯多亚学派"第一哲学"的时候就已经看到，斯多亚学派确实认为"限度"仅仅是作为思想建构而潜在存在的（subsist），并没有实际的存在。所以，在跑步者的路上，究竟有多少划分点，取决于跑步者选择在思想中愿意标出多少这样的点。在日益细密的某一点上，我们的心智能力将无力再进一步划分，此时我们将具有一段未划分的、尽管是可划分的距离部分。它是可以在一个单一的、未划分的

① 塞克斯都·恩披里柯：《反自然哲学家》，LS，50F。

运动中跨越过的。①

> 斯多亚派想要在“存在”上面再加上一个更为原初的类……有的斯多亚派把“某种东西”看做是最初的类,我想说一下他们的理由。他们说,在自然当中,有的东西存在,有的不存在。但是自然甚至包括那些尽管不存在但是也进入我们心中的东西,比如“马人”、“巨人”以及任何由思想错误地构成的事物,这些事物尽管有意象,但是没有实际存在。②

总之,斯多亚派在坚持宇宙的连续性上与伊壁鸠鲁的“原子分立”的宇宙观尖锐对立,形成了两种看世界的视角。

第四节　决定论与自由

前面说过,决定论与自由的问题尽管也属于自然哲学中的基本问题之一,但是因为这个问题对于斯多亚学派来说不仅仅是一个局部性的具体问题,而涉及了如何理解它的整个总体系的基本精神,即如何在维系宇宙客观真理的同时坚持主观自由性,所以自古以来遭到了许多其他派别的哲学家的攻击。斯多亚学派自己也在捍卫自己的立场中发展出了众多的学说。

斯多亚学派的总体系正是由决定论和自由两个对立的方面所构成的。一方面,斯多亚自然哲学的基本原则就是作为“本原”(原因 aitia)的神、命运、宇宙理性、普纽玛火气的“原因”。这一根本性原因普遍流行而不殆,无所不包,产生万物又维系万物。另一方面,斯多亚学派哲学的伦理学突出强调主观自由不是任何外在命运所能干扰和决定的。显然这里存在着巨大的张力,这是客观性和主观性之间的张力,也是斯多亚学派中的犬儒派因素与柏拉图—赫拉克利特之间的张力。因果决定论希望突出的是宇宙的理性:不可能有无因运动。同时,与目的论相伴的决定论更是神的无所不在的普遍把握。所以,决

---

① 参见朗格与西德莱:《希腊化时期哲学家资料选编》,第 303—304 页。

② Seneca, *Letters*, 58.13—15; LS, 27A。

定论必然是斯多亚学派所主张的。但是,斯多亚学派又特别强调自由——犬儒精神,也就是强调人与动物不同,人的主观性的力量或者“认可”的力量在爱比克泰德等人的思想中占据着至高无上的地位。这一张力使得斯多亚学派左右为难,它两个方面都不想放弃,最后只能设法论证二者“一致”(compatibility)。

鲍兹恩梳理过希腊化罗马时期关于决定论和自由的争论的历史。克律西波之前,有两个人写过《论命运》,即公元前4世纪的色诺克拉特斯(柏拉图的学生 Xenocrates)和伊壁鸠鲁,他们的书都遗失了。斯多亚学派的创始人芝诺在其讨论自然—神的著作中涉及命运,但是似乎没有意识到决定论与自由的矛盾问题。芝诺和克里安提斯都没有写过“论命运”之类的著作。克律西波是第一个写作《论命运》而且其内容多少留存下来的哲学家。此外他还写过与此主题相关的著作比如《论可能性》、《论天意》、《论自然》等等。然而,克律西波在反击各种批评中所努力提出的解答方案尽管已经体现了这位斯多亚学派最有理论创造能力的思想家的智慧,成为斯多亚学派长期持守的学说,却并没有让对手满意,相反激发了后来各个学派关于这个问题的许多世纪的大量争论。不过,争论不是立即爆发的。克律西波去世后相当长一段时间里是沉默的。直到卡尔尼亚德挑战斯多亚学派和伊壁鸠鲁的决定论观点,战火才重新燃起。中期斯多亚学派的许多人物都写作过《论命运》。对立面的西塞罗和普卢塔克也纷纷加入战团。后来的普罗提诺和扬布利柯、尤息比乌等等也都撰文讨论。这一热潮一直延续到对于自由和天命十分关怀的基督教神学家。在这一争论中,斯多亚学派几乎充当了主要的靶子的角色,成为批评的焦点。不过,从公元3世纪中叶起,随着整个斯多亚学派的衰落,斯多亚学派关于命运和决定论的学说也几乎从相关文献中销声匿迹。①

就目前的材料看,与这个主题相关的主要是两种,一种是对于克律西波的思想的讨论(转述于西塞罗的《论命运》、普卢塔克的《论斯多亚学派的自我矛盾》和尤息比乌的《预备福音》中),另外一种是阿菲罗狄西亚的亚历山大在其

---

① 参见鲍兹恩:《斯多亚哲学中的决定论和自由》,第2—5页。

《论命运》中对某个斯多亚哲学家的观点的讨论。①

一　因果决定论

"原因"理论是自然哲学的最重要的内容,这对于斯多亚学派哲学尤其如此。自然哲学中对自然原则的整个讨论,正是围绕着斯多亚学派的"主动因"(Active)进行的。

在因果问题上首先涉及的是一个比较技术性的问题,即"原因"与"结果"的各自本体论地位。在原因与结果的本质上,斯多亚学派的思想与众不同的特点是,它并不讲原因—结果系列,即并不把结果说成是新的事物的原因,从而得出"原因——结果——作为新原因——产生新结果"的序列。斯多亚学派把原因说成是"物体性"的,但是它不把结果看做是物体性的,而是看做是"非物体性"的。斯多亚学派只承认物体性的东西才能发挥原因的作用。所以,非物体性的"结果"将无法担任新的原因产生新结果。这一看法是奇特的,因为通常人们认为因与果发生在两个物体之间,是一个物体作用于另外一个物体。斯多亚学派也同意因果作用中有一个物体对另外一个物体进行作用。但是由此产生的效果却不是另外那个物体,而是那个物体发生的状态或者运动变化,这乃是非物体性的"谓述"。他们举的一个例子是:刀是物体,"被砍"却不是物体,而是发生在另外一个物体——身体——上的一个属性、动作、状况。虽然它可以被抽象出来思考,但是它不是独立于物体的一个新物体:

> 斯多亚学派宣称说,"每一个原因都是一个物体,它作用于某个物体,导致某个非物体性事件的发生"。例如,小刀是一个物体,它作用于"肉体"这个物体,导致了"被割"这一非形体性的谓述。再如,或是一个物体,它作用于木头这一物体,产生了非物体性的谓述"被烧"。②

作为效果的状态与运动,在本体论上的地位不高。斯多亚学派对于状态

---

① 参见鲍兹恩:《斯多亚哲学中的决定论和自由》,第9页。

② 塞克斯都·恩披里柯:《反自然哲学家》,9.211;LS,55B。

所举出的例子是“邪恶，疾病，爱财，爱享乐，爱名声，胆小鬼状态，不义状态”。对于运动所举出的例子是“通奸，偷盗，背叛，杀人和杀父”。① 斯多亚学派把效果称为“谓述”，看来是为了指出效果在本体论上的次级地位。举例来说，明智是物体，而“是明智的”作为效果，是一个谓述或属性；灵魂是物体，而“活着”作为效果，则是一个谓述或属性。②

其次，虽然斯多亚学派不认为原因—效果构成了一个系列，但是它认为所有的原因构成了一个严整的锁链。斯多亚学派的因果锁链就是命运。命运固然是希腊古老的宗教观念，但是斯多亚学派又附加了自然哲学的支持和逻辑学的支持，使得它更加无所不包。这样一来，就把虚空和偶然都彻底挤出了世界。而且，这样的彻底决定论的命运就是天意（神意）。斯多亚学派的命运理论是其基本直觉。其主要创始人芝诺和克里安提斯可能感到，不仅整个世界，而且世界的每一个部分，都是由“命运”所统治的，这是明明白白、一清二楚的，不需要论证。在此，克律西波的态度与其他早期斯多亚学派大师一样：

> 在他的第一本书《论自然》中他说道：既然宇宙的组织是如此进行的，那么我们处于何种状况就必然与这一组织相符合，无论是与我们的个人天性相违背（我们生病、受伤）或是当了语法家或音乐家。③

鲍兹恩把克律西波的决定论思想概括为两个方面：“一般因果性原则”：没有任何东西可以无因发生。“特殊原因原则”：同样的原因产生同样的效应。④ 鲍兹恩还把克律西波对于命运的各种看法归纳为几点：第一，这是目的论的、理性的、有序的组织。第二，命运作为神，是永恒的。第三，它是必然的、无法避免的、不可更改的。第四，把世界上发生的事有序地编织在一起，成为一个序列（原因的链条：*eirmos aition*）⑤。西塞罗笔下的克律西波特别强调神就是命运：

---

① 参见鲍兹恩：《斯多亚哲学中的决定论和自由》，第 21 页。

② 参见 Stobaeus 1，138.14—139.4；LS，55A。

③ 鲍兹恩：《斯多亚哲学中的决定论和自由》，第 28 页。

④ 参见鲍兹恩：《斯多亚哲学中的决定论和自由》，第 39 页。

⑤ 参见鲍兹恩：《斯多亚哲学中的决定论和自由》，第 49—50 页。

> 他断言从理性中,从渗透整个宇宙的心灵和意识中,可以看到神力的存在。他说,宇宙本身事实上就是神,或者是神灵的一种流溢。他又谈到宇宙的统治就是一种理性的智力的运作和一种包容一切的宇宙共性的运作。他还谈到命运的力量和前定的未来;而在别处他又回到我们前面已经讲过的火和高空的气。然后他又继续神化自然界的流动变化,神化水、土、气、太阳、月亮、星辰,以及包含所有这些部分的宇宙本身,甚至神化那些拥有不朽的人。他还指出,当我们谈论朱庇特的时候,我们指的是以太;当我们谈论克瑞斯(Ceres)的时候,我们指的是大地,其他诸神的名称也相同。然后他把朱庇特等同于永恒的力量和指引我们的生活和努力方向的不变的法则。他进一步认为,这种法则就是命运的必然性,这是对一切即将到来之物的永恒的前定。但所有这些似乎都没有表达出神之权能。在他的第一部专著《论神性》里你会发现所有这些论述。①

在斯多亚学派看来,如果人能够像神那样通过因果关系认识到将来,那他就会看到万事万物的发生就像一根绳子那样依次展开每个阶段,不会冒出任何新事物;没有任何东西会没有原因而自发跳出来。这些体现了对于自然的充足理由律的信念。

但是,斯多亚学派尽管自己认为决定论是“显而易见”的事实,却并不能获得所有人的共识。如此绝对的命运学说必然会遇到来自各方的质疑。正如我们前面所说的,克律西波的主要工作是发挥其逻辑能力承担学派的护道学使命。克律西波对于决定论提出了各种论证,不少与其证明神的存在的方式相近。比如,他首先从人类对于命运或天意的“普遍信仰”来证明命运的存在,这种信仰既表现在人们对命运的称呼上,也表现在诗歌的语言里。此外,斯多亚学派还以神的完善性为根据证明天意对世界的统治。不过,作为一个逻辑学家,克律西波的证明中富有特色的“逻辑证明”,一直为学者们所特别关注。蔡勒梳理出两种这样的论证:

> 每一判断都必然或真或假,而这也适用于有关未来事件的判断;可是

① 西塞罗:《论神性》第1卷,第15节。

> 有关未来的判断只有当它们断定了必然会发生的事情才为真，只有当它们断定了不可能发生的事情才为假；因此，事物的发展是受必然性或命运统治的，所有发生的事情都是其原因的必然结果。（西塞罗《论命运》，10,20）他们还运用同样的推理过程，以对神的预先认识为根据来证明他们的必然性理论。在事情发生之前，如果可以说：凡是真的，都是必然会发生的，那么也可以说：凡是可以真正认识的，就是必然会发生的。斯多亚学派非常重视的是以预言的存在为根据的证明，其大意是：如果不可能确切地了解某一事件，也就不可能预言它；既然可以预言未来的事件，就证明我们可以确切地了解它；而确切的认识必须以必然性为前提；因此，预言的存在就证明了必然性或天意的存在。①

将近一百年之后，学者们还在讨论这些论证。斯多亚研究的著名学者鲍兹恩在其关于斯多亚决定论的著作中对这两个论证进行了详细的分析，指出它们都属于“逻辑决定论”式的论证，即从命题的真值性论证实际的必然性，换句话说，从逻辑原则导引出存在论（自然哲学）的原则。② 从今天的眼光看，这种论证思路当然是错误的。但是鲍兹恩提醒人们，古代人、尤其是斯多亚学派的本体论与今人的不同。根据斯多亚学派的第一哲学，命题是对事件的谓述，其真值取决于事件的发生或者潜在存在（或者所谓“落实”）；而事件的发生又取决于原因的存在（根据一般原因原则）。所以，如果没有原因存在，则命题将失去真假值。③

从上述斯多亚论证中还可以看到，与决定论相关的是预言技艺。预言技艺在古代社会是政治生活的一个重要组成部分。在古代社会中，预言术（占卜技艺）备受推崇。神谕是太阳神阿波罗的女祭祀在皮索的三角鼎上作出的。了解神谕，是政治生活中所有重大行动的必须前提。哲学家们也未必回避预言占卜。自然哲学一旦破解了宇宙发展规律或者逻各斯（比如宇宙的时间周期、因果规律等），又掌握了宇宙此前的状态（贤哲就是掌握了真理的

---

① 蔡勒：《斯多亚学派、伊壁鸠鲁学派和怀疑论》，第174—175页。

② 参见鲍兹恩：《斯多亚哲学中的决定论和自由》，第59页。

③ 有关讨论参见鲍兹恩：《斯多亚哲学中的决定论和自由》，第60页以下。

人),那么就能够知道将来的一切。所以,预言技艺是时间中的智慧——破解"未来"的技艺。当然,在巴门尼德和柏拉图这样的主张超时间本体的哲学家看来,前苏格拉底自然哲学所喜欢的宇宙演化论和相应的预言技艺都是"意见之路"上的兴趣,层次不高;哲学家尽管知道(通过数学等关于宇宙魂的知识),但是并不把它看得和"超出时间的理念知识"一样高。伊壁鸠鲁也会因为反感宇宙中如此严密的因果大网而反对预言技艺。但是,斯多亚学派这样类型的自然哲学会导向对预言技艺的肯定甚至特别强调。既然宇宙是密切联系在一起的,就会出现某种"全息"现象。从任何一组事物,都能了解到另外的事物。所以,预言是可能的。斯多亚学派哲学虽然批判日常占卜,视其为迷信,但是却坚持科学的预言是可能的,因为它建立在宇宙必然因果关系上,体现了"符号"与"所指"的关系。进一步而言,正如上面的论证中所表现出的一个有意思的思路是,斯多亚学派在论证因果决定论时所依靠的一个重要论证是"预言术的存在"。[①] 在有的人看来,这是从"人有这方面的冲动或利益"的事实来证明满足冲动或利益的事物必然存在,所以是不成立的。人类社会中有许多需求,也有许多为其服务的"技艺",但这并不能"证明"相对应的客观对象就一定也是存在的。

二　自由的维系与"内因"学说

斯多亚学派的命运决定论的学说无论在学派内部还是在外部都会遭到质疑。当时各派哲学共同答应为社会提供的,恰恰是内在的自由。这既是为了满足常规生活如道德司法赏罚的需要,也是为了那个时代的特别治疗哲学需要。第一,斯多亚学派是强烈主张自由的。而且总是在激烈抨击"坏人";但是,如果一切都是命运,则坏人怎么能负责任呢?第二,这样的决定论导致了伊壁鸠鲁派等的激烈反对。斯多亚学派在如此决定论的前提之下只能设法论证一种与众不同的"顺命自由"。相比之下,强调分立、断裂、偶然性的伊壁鸠鲁,就可以自然而然地直接主张通常理解的自由。奥卢斯·该留斯在引了克

① 参见西塞罗:《论神性》第2卷,第3节。

律西波对命运的定义“永恒而不可改变的事物系列与锁链，因果间永恒的，不可变的联络”之后，提到当时别的哲学派别对此的批评：

> 如果克律西波认为一切都由命运所推动和控制，命运的行列与转折既不能移动也无法逃脱，那么人们的错误和干坏事就不应当激起愤怒，也不能归于那些人自己的意志，而要归入来自命运的必然与强迫。①

“抹杀自由”的批评，对于斯多亚学派来说是十分严重的，因为斯多亚学派正是认为大序的最高级会出现自由。普纽玛在无机物是维系力，在植物是生机，在动物是灵魂，在人则是最纯粹的普纽玛——理性灵魂，而这正是自由之所在。这既是人与动物的基本区别，也是神的意志的特点。道德责任需要自由，而神的意志如果受制于决定论，无法改变，毫无自由可言，对于许多相信神的人来说是亵渎。这几乎成了后世基督教神学家质疑斯多亚哲学的一个重大理由。②

自由与偶然性有关。正如蔡勒所指出的，斯多亚学派面临两难：一方面，它们不能允许偶然性和可能性的存在，因为偶然性的存在与它们哲学的根本宗旨是不相容的；另一方面，它们也不能允许事事皆必然，因为所谓必然的事物就是不依赖于外部条件的、因而永远为真的事物。换句话说，必然为真的事物超出了时间，不可能改变，不在时间之中。③ 但是，斯多亚学派生活在时间中，斯多亚学派的道德责任蕴涵着人的作为对于改变事物发展进程的可能性。

作为学派中的护道大师，克律西波的主要使命就是向其挑战者论证：斯多亚学派的命运理论其实不会导致幼稚的宿命论（fatalism）、逻辑决定论（logical determinism）和必然发生论（necessitarianism）。他的学说与“偶然性”、“行动”和“道德责任”的合乎情理的概念（reasonable concepts）是完全一致的。④ 克律西波有几种反对简单的宿命论的学说。我们首先介绍他对于模态逻辑的发展的努力，看看他是如何试图保护一定的可能性概念的；然后，我们介绍他关于

① 参见英伍德：《早期斯多亚学派的伦理学与人的行为论》，第48—49页。

② 参见塞拉斯：《斯多亚主义》，第100—101页。

③ 参见蔡勒：《斯多亚学派、伊壁鸠鲁学派和怀疑论》，第178页。

④ 参见鲍兹恩：《斯多亚哲学中的决定论和自由》，第12页。

内因的学说,看看他是如何保护道德责任性的。

在古代,对于必然性最为强调的是逻辑学家克罗诺斯的狄奥多罗(Diodorus Cronus)。他必然论的(necessitarianism)基本原则是:未来的事情如果发生,就必然会发生;如果不发生,就不可能发生。真命题则必然真,假命题则必然假。① 在这么严格的模态逻辑中,"可能性"没有任何地位可言。狄奥多罗的学生(Philo)在不满中走到另外一个极端。他宣称只要符合自然(本性),则一切都是可能的,不管是否存在外部阻挡的情况。比如,海底的木屑也存在着燃烧的"可能性"。② 克律西波认为这两种模态逻辑都是极端化的,违反常识的。尤其是狄奥多罗的模态逻辑排除了太多的偶然性命题。于是他提出了自己的模态逻辑。鲍兹恩根据第欧根尼·拉尔修和波埃修斯的材料把它总结为以下一系列命题:

> 一个命题是可能的,如果它可以是真的,而且它的成为真没有被外在环境所阻挡。
>
> 一个命题是不可能的,如果它不能成为真的。[或者可以是真的,但是它的成为真被外在环境所阻挡]
>
> 一个命题是必然的,如果它不会是假的,或者它虽然可以是假的,但是它的成为假被外在环境所阻挡。
>
> 一个命题是非必然的,如果(尽管[如果]它是真的)它可以成为假的,并且这没有被外部环境所阻挡。③

所以,"可能的"就是能够成真而且没有受到外部阻挡的。这么一来,克律西波认为自己就可以避开狄奥多罗的模态逻辑的必然主义,为反事实的可能性(以及事实上的非必然性)留出地盘。有些命题永远不会是真的,或者永远不会再次为真,但是也还是可能的,只要在某个将来的时刻没有外部环境因素阻挡其为真。比如"泰娅将去麦加拉"这个命题,在事实上她永远不会去的情况下,如果按照狄奥多罗的模态逻辑,这样的命题就是不可能的,因为它是

① 参见鲍兹恩:《斯多亚哲学中的决定论与自由》,第100页。

② 参见夏泊尔:《斯多亚学派、伊壁鸠鲁和怀疑论》,第52页。

③ 鲍兹恩:《斯多亚哲学中的决定论和自由》,第112页。

错的，而且将来也是错的。但是，克律西波就会认为这样的命题是可能的，从而是不确定的，只要泰娅具有出行的基本工具等等。因为即使她从未实际到麦加拉去，还是存在着她不受外部阻挡这么做的时刻。①

总之，克律西波的主要贡献是强调了在思考中的外部环境的阻挡因素，或者说他使得世界中的物理因素成为模态逻辑中的一个相关因素。这样的阻挡因素是否存在，部分地可以说明可能性和非必然性。② 但是，斯多亚学派的反对者显然不接受克律西波的模态逻辑。在他们看来，与严格决定论的斯多亚哲学相称的逻辑，应当是狄奥多罗的严格模态逻辑。事实上，根据第欧根尼·拉尔修的记载，芝诺在热心学习逻辑时，除了追随麦加拉的斯提尔波，还曾拜狄奥多罗为师，向他学习逻辑，认为"唯有与逻辑必然主义联合的模态逻辑似乎才最适宜于表达斯多亚的自然决定论"。在大家看来，斯多亚学派的那种"无法更改的命运"所统治的事件怎么可能是非必然的？世界上怎么可能有非命定的东西发生？所以，人们攻击斯多亚学派是在"自相矛盾"。其中，又以普卢塔克在《论斯多亚学派的自相矛盾》中的攻击最为激烈。③

后来的斯多亚学派对此的一个回答策略是把克律西波的意思解释为"知识论模态逻辑"，即可能性仅仅意味着我们的无知。阻挡事物发生的事情只不过我们不知道；神是知道的。但是，鲍兹恩认为这一回答不像是斯多亚学派的或者克律西波的正统观点。因为斯多亚学派或者克律西波所代表的斯多亚学派的"可能性"所讲的外部阻挡因素是客观的。如果真正的客观性是幻觉，那么"依赖于我们"（up to us。这是道德责任的基础）也将只是一个幻觉。④克律西波的真正回答方式可能是区分"必然性"（necessity）和"必然的"（necessary）。前者往往用阴性名词表达（*Anangke*，必然、命运），指的是神圣的宇宙力量。后者是中性形容词 *to anangkaion*，只不过表达命题的某个属性。总体

① 有关讨论参见鲍兹恩：《斯多亚哲学中的决定论和自由》，第 116—117 页。

② 参见鲍兹恩：《斯多亚哲学中的决定论和自由》，第 119 页。

③ 参见鲍兹恩：《斯多亚哲学中的决定论和自由》，第 123 页。

④ 参见鲍兹恩：《斯多亚哲学中的决定论和自由》，第 133—134 页。

命运是没有任何东西能够阻挡的;但是具体事物的发生方式却是可变的。①鲍兹恩的思路不无道理,因为类似的区分也可以在斯多亚学派对大写的“真理”和命题的真假值的“真”的区分中看到。对此,我们在关于斯多亚学派的认识论的讨论中可以讨论得更为详细。

在考察了斯多亚学派从逻辑上为一定的可能性开辟空间之后,下面我们可以考察克律西波是怎样运用他的因果理论来解释人类的行动,并设法保持人类在因果关系网中的某种意志自由的。克律西波策略的总体思路是对原因进行分类。根据西塞罗在《论命运》中对克律西波的学说的介绍:

> 在原因中,有的是完全的和首要的,其他的是辅助的和接近的。因此,当我们说一切都按照命运通过前因发生的时候,我们并不是指这是通过完全的和首要的原因,而是说通过辅助的和接近的原因。②

当斯多亚学派强调决定论的时候,他们所想到的基本上是所谓前因,这样的原因是“动力因”传统所强调的。一般古代人显然认为“命运”意味着前因是决定性的。西塞罗在《论命运》中讨论克律西波的理论时,也指出斯多亚学派认为“前因”发挥着巨大的作用,造成了自然中的“同感受”(*sumpatheia*)一般原则。③ 所以,按照弗里德的看法,当克律西波提出这种新的原因分类学时,其宗旨就是要把前因限制在仅仅发挥“启动作用”,而把首要原因归为内在原因。西塞罗在《论命运》中介绍了克律西波如何通过区分各种原因来避开宿命论的:

> 如果一切都由于命运而发生,那么确实一切都通过前因而发生,但不是通过完全的和首要的前因,而是通过辅助的和接近的前因。如果这些不在我们的控制之内,并不能由此推出我们的冲动也不在我们的控制之内。④

---

① 参见鲍兹恩:《斯多亚哲学中的决定论和自由》,第137—139页。

② 西塞罗:《论命运》,41。

③ 参见弗里德:《斯多亚学派决定论》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第182页注6、191、198、188。

④ 西塞罗:《论命运》,41。

克律西波的原因区分法也就是把外部的作用与心灵的反应区分开来。外部的原因造成了“印象”,这种印象向心灵呈现了某种可能的行动方式。但是对这种印象究竟作出怎样的反应,完全在于人自己的内因。所以,作为命运的外部原因并不能完全左右我们的行动。总之,克律西波提供的自由不是无因运动,而是内因。这就是斯多亚学派所理解的自由。所谓内因,就是一个事物的存在的维系因。亚历山大里亚的克莱门说:“有的原因是前因,有的是维系因,有的是协同因,有的是必然条件。”①

在斯多亚学派的存在论中,维系一个事物的内因是物体,其表现是属性。这样的内因也是该事物的特定运动的主要原因。内因正是我们前面所说的该事物的“普纽玛”,它把质料凝聚为特定的一种个体。普纽玛虽然是一元论的,但是它的运行的方式多种多样,在人的身上体现为理性。弗里德指出:“人的理性的内在结构决定了一个人与其环境互动的方式,所以,斯多亚学派完全有理由区分一个人生活中的内在环境和外在环境,尽管普在一切的宇宙论力量形成并维系了万事万物的本性。这表明在斯多亚学派的体系中既有可能存在着总体的统一性,也有可能有多样性。”②蔡勒已经提示这样的区分:斯多亚学派一方面相信唯一的和决定一切的最高力量普在一切,但是另一方面,在每一个具体事物中,宇宙普纽玛总是按照该事物的自然法则起作用。也就是说,它在无机物和有机物、动物和植物、理性存在物和非理性存在物中起作用的方式是不同的。所以,虽然一方面可以说人们的每一个行动都是由客观事物的本性造成的原因和主体自身的品性造成的原因共同造成的,但是另一方面还是可以说这一行动是自由的,是主体自身的冲动和决定的结果。③ 可见,宇宙普纽玛化身为不同的原因序列。对于每一个事物,普纽玛既形成了它的本性即内因,也形成了影响这一事物的外因或前因。与一个事物的内因相比,“前因”作为外因,不是决定性的。

克律西波用了“滚动的圆筒”的例子来说明他对各种原因的区分。外部

① 克莱门:《杂记》第8卷,第9章第25节。

② 弗里德:《斯多亚学派决定论》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派哲学导读》,第186页。

③ 参见蔡勒:《斯多亚学派、伊壁鸠鲁学派和怀疑论》,第179页。

的推动力是一样的,但是推动了一个圆筒则引起滚动,推动了一个锥体则引起旋转运动。所以究竟是滚动还是旋转运动,不是外力所决定的,而是运动的事物本身的结构所决定的。朗格在分析这个著名的例子时把“锥体”换成了“方盒子”,也许他认为这可以更为显豁地表达出克律西波的“原因分类”思想:

> 在克律西波看来,一个圆筒的滚动一定有两方面的原因。首先是某种外在的作用:除非有别的东西推动,平面上的圆筒是不会开始运动的。但是第二,除非圆筒本身有某种形状,它也是不会滚动的。方盒子就不会滚动,不管你怎样使劲推它都没用。所以,圆筒的滚动是外部的推动和它自身的内在本性这两方面原因的结果。克律西波把前者叫做“辅助的和直接的”原因;而后者亦即圆筒的滚动能力则是(根本的和完全的原因)。对于圆筒的运动来说,这两种原因都是不可缺少的。离开了其中的任何一个方面,另一方面都不能产生结果。但是从克律西波的用词中可以看出,他认为事物的内在特性是比外在的推动更重要的原因。克律西波还认为,每一自然本体都有特定的结构,这一结构是造成该本体一切属性的原因之一。无论什么事物,要使它运动,外部的作用是不可缺少的。但是自然本体对外部作用的反应方式是由它的内部结构决定的。①

圆筒比喻虽然有名,但是它想说的东西未必都清楚。在这个比喻中,有的意思很明白,即克律西波想说的是:外因与内因对于一个事件都不可或缺。作为启动者,外因不可少。但是一旦启动,则内因是更为根本的。但是,这个比喻当中也有不那么清楚的地方。弗里德说,阿菲罗狄西亚的亚历山大认为,这个模式既能用于非理性事物,也能用于理性事物,这显然就是一个重大的缺陷。弗里德还说,从现代角度看,与滚动的圆筒进行类比,并不能充分论证物体的运动独立于前因。这与其说是否认了,不如说是证明了斯多亚学派把人类看做是神的棋盘上的棋子,对自己被指定的角色没有选择的余地。一旦被推动了,圆筒是否停止滚动就身不由己了。如果我推倒了一个人,让他跌断了腿。法庭未必会同意这一后果“由受害人负责”。然而弗里德又反思道:如果

---

① 参见朗格:《希腊化哲学》,第167页。

这个比喻中的问题如此明显,为什么斯多亚学派在几个世纪的争论中不愿意换掉这个比喻?弗里德的解释是:这个比喻的关键不是两种原因性因素的互动,而是运动物体的内在本性(inner nature)。对于人来说,他们的内在本性并不在于他们的"可以被推动性",而是他们特别的心性和品格。所以,比如某人向一位贤哲提出贿赂,这只是启动因,决不是贤哲是否接受贿赂的首要因。① 西塞罗在介绍了这个例子后,是这样继续解释克律西波如何把它用到人身上的:

> 虽然说,除非有感觉印象的推动,就不可能发生认可的行动,但是……这只是认可的直接的原因,而不是认可的根本原因。……正如推动圆筒前进的人只是使圆筒开始运动,并没有赋予圆筒以滚动的能力一样,我们面前的视觉客体……会把它的形象印在心灵中;然而是否对其认可,却是在我们的控制范围之内的事,并且……一旦受到外部的作用,心灵就会在自身的力量和本性的推动下去行事了。②

总之,克律西波的办法是区分原因,指出内因更为重要。这内因正是具有特定结构和张力状态的普纽玛。灵魂之所以具有自因能力,在于它的"本性"就是印象、认可和冲动。其他的事物有其他的本性,比如水就是冷,植物就是产生自己的果实。③

一个人灵魂张力的强与弱将会导致他行动的不同。在克律西波看来,道德责任的自由仅仅需要区分外因和内因,并且指出内因足够负责。这样一来,自由并不意味着乱来,没有规律可循。道德的人的行为依然是中规中矩的,如果不是说更加具有规律性的话。一个有德性的人不会变动无常,忽好忽坏。作为完善美德的典型的神甚至是绝对无法改变的。④ 事实上,日常生活中人们也不是把乱来(所谓"能不这么做":capable of acting otherwise)理解为代表

---

① 参见弗里德:《斯多亚学派决定论》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第194—195页。

② 西塞罗:《论命运》,42—43。

③ 参见 Nemesius, 291.1—6;LS,53O。

④ 参见蔡勒:《斯多亚派、伊壁鸠鲁派和怀疑派》,第180页。

着“自由”,相反,通常把乱来理解为“有病”或“发神经”。责任被理解为人自己的内部本性能够作主。所以,行为的规律性并没有减少我们的责任,它只不过表达了一个我们必须承认的事实:我们是由我们的个性所预先决定的。社会的批评与表扬也是预设了其有效性在于能够长期作用于一个人的内在品性上。也许是因为这个原因,希腊人不喜欢用“自由”一词,喜欢用“取决于谁”(what is up to us)。① 自古以来“自由”就是一个多义的概念。鲍兹恩区分了几种自由:

F1:“可以不这么做的自由”(freedom to do otherwise);

F2:“做决定的自由”(freedom of decision);

F3:“非前定论的自由”(un-prediterminist freedom);

F4:“免受强迫的自由”(freedom from force and compulsion);

F5:“免受外部因果要素决定的自由”(freedom from determination by external causal factors);

F6:“免受外部和某些内部要素决定的自由”(freedom from determination by external and certain internal causal factors)②。

现代人大多认为自由就是F1式的自由。但是鲍兹恩专门论证其实直到很迟的时候,晚期斯多亚学派的某位人物才说到过F1类型的自由,而且那依然不是斯多亚学派的主流。可能是受到当时的柏拉图学派和亚里士多德派的影响,因为柏拉图自己在《理想国》结尾曾经描述过人在投胎之前自由选择自己命运的故事,而这个故事对于中期柏拉图派影响很大。③ 至于早期斯多亚学派以来的主流自由概念,是其他几种类型的自由——由我自主。

按照鲍兹恩的分析,斯多亚学派认为一个人的理性才是他的真正自我,所以外因与内因的区分是很重要的。说一个人的特征是由理性决定的,也就是说它是自我决定的。小孩并不能做到这样的自主,某种意义上说,小孩的印

① 参见弗里德:《斯多亚学派决定论》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第196、200页。

② 参见鲍兹恩:《斯多亚哲学中的决定论和自由》,第277页。

③ 参见鲍兹恩:《斯多亚哲学中的决定论和自由》,第400页以下。

象—反应行动模式是决定论的。但是,自从理性在人的心理发展成熟后出现,人就有能力依靠新的价值观对印象反思和保持距离,能够决定是否认可印象,就打断了直接的本能性行动的原因锁链。[①] 就人而言,他的本性(nature,自然)决定了他对外部刺激或作用的反应。这里所说的"本性"是一个复杂的观念。它既指一切人共有的那些因素,比方说认可的能力,也指个体的品性。所有的人对于外部作用的反应都是给予或不给予认可,但是,一个人给予或不给予什么样的认可,却由他是哪一种人决定。从这个意义上讲,一个人的行动是由他的本性、由他的意志品性决定的。[②] 这不仅是理论,也是斯多亚学派的治疗哲学中的重要信念。爱比克泰德说:

> 对于具有理性的人来说,唯有不符合理性的事物是无法忍受的,而合乎理性的事物则是可以忍受的。就其本质而言,鞭打并非不能忍受。——怎么会这样?——请看:斯巴达人一旦认识到鞭打是合乎理性的,他们就会接受它。——可绞刑难道不是无法忍受的吗?——很难说;不管怎样,也无论何时,只要一个人觉得被绞死是合乎理性的,那他就会自己去把自己绞死。[③]

此处所讲的人的本性指的是人作为人的共性。爱比克泰德相信斯多亚学派的基本信念:没有什么比不符合理性更令人类痛苦,也没有什么比合乎理性更为吸引人。这会影响一个人的行动决定。但是,爱比克泰德接下去所强调的,乃是每个人的特殊的品性即特殊的价值观对于其做什么、不做什么的决定性影响:

> 要想对合乎理性的事物和不符合理性的事物进行判定,仅仅运用我们对于外部事物的价值评估是不够的,还必须同时运用同一个人的自身特性相一致的评判标准。对于某个人来说,替别人拎夜壶是合乎情理的,因为他所考虑的仅仅是:如果他不这样做,他就会挨打,没有饭吃,相反如果他做了,就不会有任何严酷或痛苦的事情发生在他身上;而对于另外一

① 参见鲍兹恩:《斯多亚哲学中的决定论和自由》,第288页。

② 参见朗格:《希腊化哲学》,第167—168页。

③ 爱比克泰德:《哲学谈话录》第1卷,第2章,第1—3节。

些人来说,不仅自己拎夜壶都受不了,甚至连别人这样做都不愿意看到。如果你问我,“拎还是不拎?”那我会告诉你有食物比没食物更划得来,受呵斥比不受呵斥伤害要更大;因此,如果你是用这些标准来权衡自己利弊得失的话,那你最好就去拎那把夜壶。“可是,这和我不相配啊。”这是你,而不是我所必须另外考虑的问题。因为只有你了解你自己,也只有你自己知道你在你眼里价值几何,以及你会以什么价格出售你自己。因为不同的人会以不同的价格出售自己。①

爱比克泰德的思想中已经出现了与克律西波不同的地方。克律西波关心的是重建日常可能性概念,所以他认为人的一般行动属于可以“由我作主”的。但是爱比克泰德所关心的,是一生当中决不会受到外部阻挡,在一切可能的环境下都绝对受自己控制,符合这样的条件的只能是我们的“认可”能力。可见,与克律西波相比,爱比克泰德大大地缩小了“由己”的范围。其中的原因可能是,克律西波还是关心为日常道德责任等提供基础,但是爱比克泰德关心的是一个人的一生谋划的问题,关心他将来的生活如何可以确切地依靠的要素,关心自己的谋划不会出现失败和失望,从而保持内心的宁静:

我们将哲学家的工作描述如下:他必须使自己的意志和所发生的事情保持和谐一致,这样,一方面,所有发生的事情就不会违反我们的意志而发生,另一方面,所有没发生的事情就不会在我们想要它发生的时候却不发生。这样做的结果是,对于那些受过这种哲学功课训练的人来说,在欲求方面,他们不会失望,在回避方面,他们不会陷入他们想要避免的事物当中;这样每人的生命就都会是属己的,没有痛苦,没有恐惧,没有纷扰。②

也许由于爱比克泰德曾经是奴隶,也许因为爱比克泰德的时代更为险恶,所以他所强调的是理性的作为,而不管结果如何。因为结果总是可能不在我们的把握之中,比如是否出行;但是即使专制君主绑住我的手脚,也绑不住我

① 爱比克泰德:《哲学谈话录》第1卷,第2章第8—11节。

② 爱比克泰德:《哲学谈话录》第2卷,第14章第7节。有关讨论参见鲍兹恩:《斯多亚哲学中的决定论和自由》,第332以下及第350页。

的自由意志。[1]

三　回到命运抑或新自由

内因高于外因,其实还是常识——尽管也许是哲学常识。亚里士多德在《尼各马科伦理学》中就详细讨论过这个问题。正如朗格所说的,在说明由感官印象和心灵反应相结合引起的人的自愿行动时,克律西波与亚里士多德的根本立场是一致的。和亚里士多德一样,斯多亚学派没有把"我总是可以不那么做"当做自愿行动的检验标准。他们用来检验人类权能的标准不是"我总是可以不那么做"的"绝对自由",而是行动的自觉性。[2]

斯多亚学派的真正特色是在这一立场上又向前推进一步,坚持说"内因"也是被决定的。这就是招致许多人的不理解和激烈批评的"悖论"说法了。然而,斯多亚学派这么说也是有原因的。在主张内因自由之后,斯多亚学派当然又会担忧神终究不能把握人,人类的自因可能会打破斯多亚学派的总体命运。而且,这将对其治疗哲学不利;比如,人们对于伤害的过于义愤填膺唯有在领会了一切都是神所预定的之后才能平息下来。于是,斯多亚学派最终还是强调"内因"也是神所决定的。人也是大火—神的一段,其本性早就被命运所决定。至于具体的决定方式,则既可以是先天的生理结构,也可以是后天环境和教化在形成一个人的品性上的决定性力量。

但是这么一来,就意味着又回到了一般人的命运观念。用"前因"和"首要因"的概念来表述,就是重新肯定"前因"才是决定性的。弗里德对这里隐含的矛盾提出了一个可能的解决方案,以便同情地理解斯多亚学派的立场:前因的角色可能会因为讨论的层次而改变。在宇宙论的层次上,前因发挥的是命运的总体秩序的作用;但是在个别过程中,它的范围由具体的环境所决定。[3] 但是,这样的决定论将重新遇到老问题,而且会带来新问题。

---

① 参见爱比克泰德:《哲学谈话录》第 1 卷,第 1 章。

② 参见朗格:《希腊化哲学》,第 167 页。

③ 参见弗里德:《斯多亚学派决定论》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第 198 页。

第一是日常生活中的问题:坏人是否应当为自己干的坏事负责?如果要神为制造出坏人负责,或者说神是坏事的原因,听上去总是显得荒诞。如果说坏人的内因——品性——是神圣大火故意这么凝聚成、而且永恒地决定的,岂不太无意义了吗?或者,神“制造坏人”是为了帮助他人修炼德性?但是这对这些坏人岂不是太不公平了吗?斯多亚学派中最为道德化的克里安提斯就说,坏人之所以干坏事,不是神要他们这么做的——相反是他们不听神的话偏离正轨。所以,并非所有命定的都是天意。坏人干坏事是必然的,但是不是天意。

第二是斯多亚学派哲学内在一致性的问题,斯多亚学派是主张人的积极行动、修养培育自己的德性的。但是,如果一切都是决定的,则“积极修练我的内因”这一斯多亚学派的要求也就没有意义了。当时人们批评斯多亚学派决定论的一个论证叫“懒人论证”,大致意思是既然一切都决定了,则无论我是否作为,如何作为,都无法影响最终结果,那就干脆不作为。① 怀疑论在反对与斯多亚学派的决定论紧密相关的预言技艺时就指责斯多亚的宿命论会带来无法作为的结果:

> 接着是一个关于未来的问题,这是任何人都不能回避的。然而,事先知道将来要发生的事情常常没有什么好处。人们被自己的无能折磨,甚至丧失希望所能带给我们的最后一丝安慰,这是多么悲惨的事情。尤其是你教导我们说,一切都永久地由一个命运支配,由它决定。因此,如果未来是不可改变的,那么知道它还有什么用呢,它能给人们提供多大的自由选择的范围呢?②

有意思的是,这一类从“无助于生活,而且伤害生活”出发进行批判的论证曾经被用来指向怀疑论:怀疑论对一切悬搁判断难道不会使人失去生活和行动的热情?但是,这样的论证与其说更威胁到怀疑论,不如说尤其威胁到斯多亚学派,因为斯多亚学派特别强调灵魂论中的主导部分,强调人有主动性,

---

① 参见鲍兹恩:《斯多亚哲学中的决定论和自由》,第 180 页以下。

② 西塞罗:《论神性》第 3 卷,第 6 节。

强调人的理智本能使人具有了自我把握的可能。但是，如果人生来做人还是做动物人、植物人，是早就被命运所决定的，那么斯多亚学派大声呼唤把人提升到大序高层（自由）的劝诫将无从谈起。

斯多亚学派哲学家们在自由与命运的问题上似乎在两种立场之间摆动。一方面是绝对顺从——自然就是这样的，而且，遭受命运打击者也认为“这很好”。但是另一方面，对于这种认命的高贵态度可能导向完全无所作为的投降主义。斯多亚学派哲学家肯定意识到这里有一个严肃的问题，毕竟斯多亚学派哲学经常批判伊壁鸠鲁哲学过分无为、退出社会生活的倾向，自己怎么能陷入无所作为中？彻底的宿命论总是斯多亚学派试图回避的一个结果。克律西波对于懒人论证提出了一个“共命运”回答：有些事情是简单的，有些是相互关联的。比如“苏格拉底将在某一天去世”，这是简单的，因为他的死已经决定，无论他做不做什么事情。但是有的命运的形式不同，比如“俄狄浦斯将由莱伊乌斯所生”这样的事情，人们不能说：“无论莱伊乌斯是否与一位妇人交合”，这事都会发生，因为这事是相互关联和共同命运的（conjoined and co-fated）。这段话来自西塞罗的《论命运》（30）。鲍兹恩指出在尤息比乌的《准备福音》中也能看到转述的斯多亚学派类似观点：

> 他［克律西波］在《论命运》的第二卷中说很明显许多事情是因为我们而发生的，但是它们还是被宇宙的统辖所命定的。
>
> 他用了这些例子：他说衣服没有朽坏并不是简单地命定的，而是与对其照料关联在一起的；某人从敌人那里的逃遁，也是与他的逃走共同命定的；某人将有孩子也是与他想要与一个妇人交合关联在一起的……因为许多事情的发生不可能没有我们希望它们发生并积极参与，热心行动，因为他说，这些事情被命定发生离不开我们的积极和热忱。①

总之，斯多亚学派认为自己保障了积极行动的可能性。斯多亚学派的理论努力是否成功，这是一个争论了几千年、而且还会继续争论下去的问题。我

---

① 尤息比乌：《预备福音》，6.8.26—29；参见鲍兹恩：《斯多亚哲学中的决定论和自由》，第199、210页。

们只想指出,就斯多亚的积极动态的治疗哲学来说,在命运与自由上可以采取几种态度,而且大多为各种斯多亚学派哲学家实际采纳过了。

一种是"共命运"式的:并非所有事情都必然如此发生;只要经过努力,我们至少可以反抗和阻挡某些事情的发生。过去的事情当然都是不可更移的了。但是未来是开放的,还没有被彻底决定。斯多亚学派哲学家中有不少人是积极的政治活动者,比如卡图和西塞罗。而且芝诺等人尽管没有亲自参加到政治生活中,也在理论上鼓励人们有机会就要贡献于社会责任。如此,就不能对世界上发生的一切采取"事情只能如此,而且还一定是好的"的态度。罗马斯多亚学派共和主义者反对专制,就并非是"无知者"徒然地与命运已经决定的历史轨迹抗争,而是有智慧者积极参与未定的自然大化的进程。当人们指责斯多亚说:如果万事皆由命运决定,那么个人的行动就是多余的,因为命中注定的事情无论如何总是要发生的;克律西波的反应是:我们必须把简单的命中注定与复杂的命中注定区分开,人类行动的结果,就其作为该行动的结果而言,是和该行动一样由命运决定的。[①]

另外一种是"知识论"式的:一切事情也许都被彻底决定了;但是唯有完全知道将来发生的情况的人才失去了改造未来的动力。本来,按照斯多亚学派的宇宙大火学说,世界一次次重复,所以神对历史的每个细节都"看到"了[②],都知道了,那么必然导向宿命论。但是,第一,人并不是神,人永远不会预知某件事情是否早已预定必然如何发生;第二,甚至也没有一个超越的天心(divine mind)在照料万事万物。世界的智慧内在于世界之中。[③] 所以,人还是应该努力。尤其是,斯多亚学派相信神义论式的目的论,即相信神圣命运总是在把事情安排成为最好,那么宇宙的发展只会越来越好;现在如果有邪恶与灾难,则将来必然会有更多的公正与美好。这与平面直线的机械论、原子论、宇宙论相比,给人以希望,从而给人以斗争的勇气和力量。这样一来,斯多亚

---

① 参见蔡勒:《斯多亚学派、伊壁鸠鲁学派和怀疑论》,第180页。

② 参见夏泊尔:《斯多亚学派、伊壁鸠鲁和怀疑论》,第51页。

③ 这两个建议参见弗里德:《斯多亚学派决定论》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第204页。

学派的决定论导向的不是人们所设想的懒人,而是积极有为的。

最后一种是“态度论”的:事情确实只能如此必然地发生,但是我们至少可以在内心中不认可其中蕴涵的日常价值。这已经大大缩小了我们“自主”的范围。阿里斯顿—爱比克泰德是这一路线的典型代表。这也是如何协调主观目的论与客观目的论之间的冲突的问题。从客观目的论来说,人所遇到的一切都是好的。但是从主观目的论来说,似乎只能说人所遭遇的一切是中性的,还有待人的主观评价能力去进行理性评判、认识和处理。这种判断和认可并不意味着抵抗,经常意味着顺从。如果知道了命运的要求,斯多亚学派认为就应当顺服,而非恼怒和抱怨。让自然随其所愿处理属于它的质料,但是真正属于我们自己的东西(即自由意志)是决不会毁灭的。塞涅卡在阐述这样的心态时与爱比克泰德相去不远:

> 好人劳动,花费,被花费,而且发自内心自愿。命运并不拖着他们——他们跟着她,与她同步。如果他们知道怎么做,还会超过她。我还记得这么一句精神抖擞的话,我听最为勇敢的人狄米特里乌斯说过:“不朽的神明啊,我对你们只有这个抱怨:你们没有更早地让我知道你们的意愿;否则我早就会到达我现在在被召唤后所到达的状况。你们想要拿走我的孩子吗?我是为了你们才生养他们的。你们想要拿走我身体上的某个部位吗?请拿去,我献给你们,这个不算什么了不起的东西,不久我就会把整个身体都留下了。你们想要拿走我的生命吗?为什么不呢?我不会因为你们取回你们曾经给出的东西而抗议的。我会完全自由地认可,你们可以拿走从我这儿所要求的任何东西……”
>
> 我不受任何强迫,任何东西都不会违抗我的意志,我不是神明的奴隶,而是他的追随者;这一点是确定无疑的,因为我知道万事万物都根据固定的和永远有效的法律而发生。命运指导我们;在产生的第一个时辰里就决定了每一个人余下的时间有多长。原因又与原因联结,一切公共的事务和私人事务都由一条长长的事件链条所决定。①

---

① 塞涅卡:《论天意》,第 5 节,第 5—7 段。

第五节　与其他学派的自然哲学的对比

以上我们从基本原则和基本问题等几个方面阐述了斯多亚学派自然哲学的主要内容。这样的“斯多亚学派自然哲学”的独特性或“异类性”,要与当时的其他学派的自然哲学比较才能真正看出。换句话说,斯多亚学派之所以采纳这样的自然哲学,正是因为对于它所接触到的主流自然哲学统统感到不满意,才自行另辟蹊径,走出了一条与众不同的新路。

当芝诺来到雅典的时候,主流的自然哲学是柏拉图—亚里士多德路线和德谟克里特—伊壁鸠鲁路线两大派。柏拉图与亚里士多德固然是当时的名门大派(但是亚里士多德逝世后,漫步学派远比学园派势单力薄),德谟克里特的原子论也是柏拉图都不敢忽视的另外一条路线,柏拉图对这样的路线之争十分清楚:诸神的路线与巨人的路线之间的生死搏斗。通常人们感到柏拉图路线和德谟克里特路线已经穷尽了自然哲学的所有可能性:一个注重形式,一个注重质料。但是斯多亚学派居然都没有接受,反而在对它们的批判中走出了第三条路线。斯多亚学派“两面作战”的形势在塞涅卡遗失的文章《论迷信》的一句话中有过生动的表达:

> 难道我应该容忍柏拉图或是漫步学派的斯特拉波吗?他们一个主张神没有身体,一个主张神没有灵魂。①

与他们不同,斯多亚学派的总路线是肯定自然,同时把自然看做是神。这意味着两层意思:自然的神化、神的自然化。我们将看到,前者会令唯物主义者不满,后者会令唯心主义者不满。

一　斯多亚自然哲学与柏拉图派自然哲学的对峙

斯多亚学派首先接触到的应当是柏拉图路线的自然哲学,因为芝诺首先

---

① 这是奥古斯丁在《上帝之城》6.10 中所引述的;参见格什:《中期柏拉图主义和新柏拉图主义:拉丁传统》,第 174 页。

遇到的是苏格拉底派的犬儒哲学家,并且后来又去柏拉图学园学习。到了中期斯多亚学派与中期柏拉图派时期,两派甚至一度几乎完全合流。在古代,一般人都认为斯多亚学派总体来说属于柏拉图派这样的"属灵的"哲学家,因为他们都把自然看做是神,都认为宇宙天体比人更高级、更有序、更有神性。另一方面,柏拉图派也逐渐走向对现象界的承认,也就是承认自然哲学;高贵的本质不必停留在自己领域中而完全放弃现象界。柏拉图把这一新看法表述为神—本质(eidos & idea essence)"不会是妒忌"的。在《蒂迈欧篇》中,他说道:

不妨让我们作如下宣称:借以创造生成者及其所有这一切事物的原因的创造者是美好的,而美好者不存在对任何事物的嫉妒之心。正因为他没有嫉妒,所以他希望所有事物尽可能像他自己那样。从智慧的人那儿,我们把这个原则当做是万物和宇宙的首要的、至高的原则接纳下来,我们这样做是完全正确的。

因此,基于这种认识,在建造总体时,他就把理性建造在灵魂中并把灵魂建造在身体中,以便使自己能完成的工作就本性来说是最公正和最良善的。既然这样,与可能的解释颇为一致的是,我们不得不宣称,这个宇宙是一个赋予着灵魂和理性的真正生物,因为它是由于神的天意而形成的。①

塞克斯都在《反自然哲学家》中引用了这段话,正是表明柏拉图是芝诺的先驱,或者说,斯多亚学派对于宇宙来自高贵的本质的说法,以及由万物的理性论证宇宙的理性(神性)的论断,来源于柏拉图和苏格拉底。② 柏拉图不仅在《蒂迈欧篇》中,而且在其他晚期著作中都相当肯定我们这个世界。柏拉图在《法律篇》中明白地论证整个世界都在理智的指导下实现善的目的:

让我们用论证来说服这些年轻人,使他们相信,万物都是由宇宙的监管者安排的,目的是确保整体的安全和美妙绝伦;宇宙的每一部分都依其能力而恰如其分地作用和遭受。每一部分直至其状态和行动的最微不足道的特征,都处在统治力量的指导之下,这种统治力量使每一个最小的细

① 柏拉图:《蒂迈欧篇》,20D 以下。

② 参见塞克斯都·恩披里柯:《反自然哲学家》第 1 卷,第 105—106 节。

> 节都变得完善。而你这个笨蛋,尽管你是如此渺小,却也是其中的一部分,因而你向来都在向整体的善贡献自己。你看不见每一创造行动都是为了宇宙而发生的,都是为了使之享受幸福的生活;创造不是为你而发生的,而你是为了宇宙而发生的。……你生气,那是因为你不知道何以对你是最好的东西不仅仅对你自己是最好的,而且对整个宇宙也是最好的。①

但是,尽管柏拉图派与斯多亚学派有这些近似的方面,它们之间的不同也是尖锐的。总体来说,无论柏拉图如何肯定自然,柏拉图哲学中的二元论不可能完全消除,从而必然与芝诺开创和坚持的强一元论产生直接的对立。

首先,柏拉图派的存在景观以强调心灵性与物质性的截然不同为基本原则,所以二者绝对不能混为一谈。但是,斯多亚学派却针锋相对地处处强调"神"是物体性的,而自然就是神圣的。自然哲学不感到"本原"与世界发生关系有什么不妥的。"本原"的定义就是万物的原因。在克里安提斯的《宙斯颂》中表达的直接感受是:万物都在向你(神)欢呼,百花向阳,我们都是由你而生,万物都是由你的命令而出现。与此形成鲜明对比的是,在《巴门尼德篇》中,苏格拉底对于理念是不是自然中庸常的东西和"脏东西"的原因,感到十分犹豫。柏拉图哲学强调本质与现象之间的关系是垂直分立大序上的断裂,而斯多亚学派自然哲学虽然也强调本质与现象之间的张力,但是不认为这是"高层次的、分离的本质"与"影子摹本"之间的张力,而是同样类型的整体与部分之间的张力。

由于二元论,即使在后期适当承认本质与现象的因果关系的柏拉图在《蒂迈欧篇》的自然哲学中依然小心翼翼地提出:高级的神没有直接创造世界,它是先创造了次级的神(天体),然后把创造人和世界的任务交给了这些次级的神。这里面体现出强烈的"纯洁意识"或"避开物质污染"的意识。在《智者篇》中我们可以看到,虽然后期柏拉图已经开始放弃早年不动的相,而走向运动和创世的相,探索神与世界发生关系的方式。但是他找到的方式是"范畴推演和数论推演",这在斯多亚学派自然哲学家看来还是都过于抽象、

---

① 柏拉图:《法律篇》,903B—D。

勉强和“不自然”。所以斯多亚学派不取这一路向，而走赫拉克利特的大火演化或者理性种子自行生成的“自然”路线。

由于二元论，柏拉图派认为心物终究无法“混合”，即使在最紧密的结合中，比如在人当中，实际上也是分离的（普罗提诺对此特别强调）。相反，斯多亚学派的一元论不仅体现在认为唯有一个神，这个神创造了一切，而且，它自己就是一切，就在物质当中，水乳交融，就是物质。与此相关的是，柏拉图的高级神是永恒的、超出生灭的，甚至宇宙天体层次的神也是有产生而无消灭。但是斯多亚学派的神—宇宙却有生有灭，形成大火—世界—大火的循环节奏。这种“紧密混合为一”的思想比同样“反对分离”的亚里士多德还要彻底，因为亚里士多德最终还承认某种分离的“纯形式”为神，而且，亚里士多德在描述形式与质料的时候，倾向于将它们描写为极为不同的东西，但是斯多亚学派倾向于把它们描写为一个东西，都是自然的——两个方面而已。朗格在描述亚里士多德和斯多亚学派的区别时指出，对于斯多亚学派来说，“自然”是有机个体内在地具有的、促使其努力完善自己的一个动因。而对于亚里士多德来说，神不是“在世界之内”，第一推动者恰恰不是与物质的本体即“精巧的火”那种弥漫一切的“自然”直接等同的内在动力，而是外在独立的原因：

> 在亚里士多德看来，神这一不动的第一推动者是纯粹的精神，它不是直接地作用现实世界的，而是通过天体这一中介作用于现实世界，地上的一切变化都是由天体的运动造成的。而斯多亚学派由于把自然/神置于世界之内，就把在亚里士多德看来互不相干的两种功能统一于单一的本原了。①

最后，二元论从价值论上说其实是为了避免神成为恶的原因。在《政治家》、《蒂迈欧篇》、《法律篇》等中，柏拉图把“命运”看做是相当异己的、陌生的。精神的力量绝不会受制于这样的命运。这一倾向在希腊晚期的诺斯提宗教那里更发展为把自然—命运（马门黑尼）看做邪恶的敌人。但是，斯多亚学派的宇宙泛神论式的一元论却体现了对自然中必然发生的一切都感到“好”（善）的感恩认同。这使得斯多亚学派能顺理成章地肯定神义论式的辩证统

---

① 参见朗格：《希腊化哲学》，第151页。

一。柏拉图派也在一定程度上承认辩证法,即承认宇宙层次上的“一”是对立统一。但是,最高层次超出了宇宙层次,在这样的层次上,“一”是纯粹的一,是毫无任何对立面的一,是类似于巴门尼德的一。这在普罗提诺的本体三层次(太一——纯思——宇宙灵魂)学说中得到充分的体现。但是,斯多亚学派认为辩证法式的对立统一绝不是一种“低下的”统一方式,毋宁说它是最高的统一方式。无论是人还是宇宙,作为高级事物,其统一性有一个共同的或类似的特点,就是在“冲突中的统一”。越是高级的事物,甚至冲突还越大。在原始的、牧歌式的存在中,才会有简单化的和谐。唯有在人的高级层次上,真正的冲突才开始第一次出现。由人和其他生物组成的宏观“世界”给人的首先印象也是充满分离与冲突的。但是,斯多亚学派哲学认为在这当中存在着更为深刻的关联性、合理性、或“一”性,这样的一体性必然更富有“张力”(*tonos*),更为高妙。这可能也是斯多亚学派最终选择赫拉克利特类型的自然哲学的一个重大原因。

二　斯多亚自然哲学与伊壁鸠鲁派自然哲学的对峙

希腊化罗马时代的哲学以伦理学—治疗哲学为核心。以人的自由为终极目标(幸福)。为了达到这样的目标,当时的两大新哲学派别——斯多亚学派和伊壁鸠鲁派——都不约而同地采取了与常识完全不同的奥秘自然哲学。但是,它们采取的自然哲学的类型却几乎截然相反,形成了鲜明的对立。伊壁鸠鲁很早就开始学习哲学,建立学派,到雅典传播自己哲学的时间也先于芝诺。应当说他选择原子论的时候不可能考虑过“斯多亚学派的自然哲学”。这一点,也可以从卢克莱修批评过去的自然哲学各派的时候没有特别突出地批评赫拉克利特看出。相反,由于芝诺比起伊壁鸠鲁出道迟[①],他显然在选择自然哲学的时候先看到了伊壁鸠鲁那种原子论式的自然哲学,所以,他选择赫拉克利特类型的自然哲学也可以被视为是在有意识地不选主流路线的自然哲学,

---

① 沃格尔认为斯多亚学派在伊壁鸠鲁创建之后,所以他们得以攻击伊壁鸠鲁派。参见沃格尔:《希腊哲学》第3卷,第145—146页。

这就埋下了斯多亚学派和伊壁鸠鲁派在自然哲学上冲突的种子。

早期斯多亚学派的创始人之所以这么做，并不是为了特意走偏锋、搞原创。可以看到，斯多亚学派对自然的基本直觉与原子论对自然的基本直觉确实有着本质上的巨大差别，几乎完全相反，形成了正好对立的两个极端，从中可以发现这两种自然哲学的范式性的深刻对立：

斯多亚学派的神与自然一体的自然哲学：自上而下的，连续的，形式第一性的，生物学为主要范本的，生命力的，目的论的，神秘主义的。

伊壁鸠鲁的分立原子自然哲学：自下而上的，断裂的，质料第一性的，力学为主要范本的，物质的，反对目的论的，反对神秘主义的。

这样的对峙并非仅是我们现代研究者为其概括的。当时这两派对此就有极为强烈的自我意识。在西塞罗的笔下，有一位斯多亚学派把自己所理解的“自然”和伊壁鸠鲁派所理解的“自然”进行了尖锐的对比：

> ……我首先要简单地解释一下“自然”的含义，以便人们能够比较容易地理解我的意思。有人认为，自然仅仅是一种把机械运动赋予物体的非理性力量；而另一些人则认为，它是理性和秩序的一种原则，它追求自身的井然有序，在万物中显示因果法则。没有任何一种技艺或技能能够模仿或再现自然的奥妙。他们指出，一颗小小的种子都具有巨大潜能，如果它落入一个接受并拥抱它的物体中，获得它生长发育所需要的物质，那么它就能生长成为某个类型的生物。有些生物只能用自己的根系吸取营养，有些生物则能移动、感觉，并想要产生与其相同的有机体。
>
> 还有些人，比如伊壁鸠鲁，把自然理解为存在的一切，并从物体在虚空中的运动推演出整个自然过程。而我们斯多亚学派认为，宇宙是由自然塑造形成并由自然统辖的，我们并不认为这个宇宙只是一个机械地堆积起来的物体，像一块泥土、石头或诸如此类的物体，而是有机地结合在一起，像一棵树或一个动物，它的形成不是偶然的，而是表现为有序，这一点与技艺相似。①

① 西塞罗：《论神性》第2卷，第32节。

现代以来,在机械力学范式的影响下,人们长期认为伊壁鸠鲁的自然哲学才是对"自然"的真正把握,至于斯多亚学派的哲学,尽管有许多宗教的和伦理上的可取之处,但是在"自然"理解上完全是错误的,是神学的、宗教迷信的、充其量是"前现代科学"的零散猜测而已。然而,随着系统论、量子力学和生物学的发展,人们应当对斯多亚学派类型的自然哲学持有更多的同情理解了。在其泛神论语言体系的背后,斯多亚学派自然哲学确确实实把握到了"自然"本身的一个重要的方面,一个与自然的机械性同样真实的方面,然后对其进行了系统的突出、甚至夸大的强调。当然,一切自然哲学无不类似,伊壁鸠鲁的原子论还原论其实也是对自然的某一个方面的突出夸大强调而已。所以,伊壁鸠鲁派和斯多亚学派清晰地总结和阐发了自然哲学的两大方面,并把它们自觉地推到极端,这才真正完成了古典哲学中的自然哲学。

由这样的基本对立出发,斯多亚学派在自然中处处看到的是有序运动,德谟克里特—伊壁鸠鲁看到的却是无序运动。或者,即使存在着有序运动,也可以用原子的无序运动解释:

> 斯多亚学派及其支持者还试图从宇宙运动的角度来证明诸神的存在。因为,每个人谅必都不会不承认宇宙是处在运动之中的,从而认定宇宙是为众多事物推动的。而宇宙的运动,或者是由自然所推动,或者是由意志所推动,或者是由具有必然性的旋涡(vortex)①所推动。然而,宇宙是不可能为具有必然性的旋涡所推动的,因为旋涡可能是无序的也可能是有序的。如果宇宙是无序的,那它就不可能以一种有序的方式去推动任何事物;而如果它能以一种有序而协调的方式推动事物,那它必将是神圣的、超自然的;因为倘若一个事物没有智能和神性,当然也就不可能以一种有序和持续的方式推动过宇宙的全体。既然如此,那它将不是旋涡,因为旋涡是无序的、缺乏持续性的。因此,宇宙不可能如德谟克里特所说的那样由具有必然性的旋涡推动;宇宙也不可能由无感知能力的本性所推动,因为理智的本性优越于非理智的本性,而且理智的本性看来是蕴涵

① 在德谟克里特的理论中,"旋涡"(vortex)是对赋予原子螺旋形运动的回旋力的称呼。

在宇宙之中的;所以,宇宙自身必拥有理智的性质,正是在这种理智性质的作用之下,宇宙才以一种有序的方式被推动,这无疑就是神。①

伊壁鸠鲁自然哲学是分立的原子第一性的,宏观事物都是构造出来的、第二性的、非持久的,生灭不定的,而整个自然由于是无限的,根本无法构成“无限整体”这样的“一个整体”(而且是“一个生物”这样的有机生命体)。伊壁鸠鲁之所以反对神发挥“天心”的安排指导作用,也是为了反对整个存在的本位上移到“大本体”。伊壁鸠鲁希望坚持的,是众多隔绝开来、不可入的原子为本位的分立型宇宙观。伊壁鸠鲁的宇宙景观是分立的万千本原(原子)自行无序运动(偏移)而形成毫不相关的各种生成与消灭。与此形成鲜明对比的是,斯多亚学派的宇宙景观却是一元论的神圣本原(宇宙大火)有目的、有计划(大目的论)地创造一切,一切都在天意的无所不包的掌握之中,都是为了一个共同的大目的服务的。朗格曾经指出,斯多亚学派是从一体的普纽玛出发的,这是总处于积极状态的本质,它把整个宇宙组成一种动力学的链条,它的每一个部分都是相互连接的。从这样一种普纽玛观念推导出来的世界图景,与伊壁鸠鲁的自然哲学根本不同,可以说把伊壁鸠鲁的分立原子世界体系正好颠倒过来了。② 在斯多亚学派看来,用原子无序运动的偶发生成论来解释有序宇宙极为难以理解,近于荒谬:

> 竟然会有人相信大量固体的分散的粒子通过偶然碰撞和重力作用就可以产生如此神奇而绮丽的世界,这不令人惊奇吗?如果有人认为这是可能的,那么我想他也应该这样想,如果制造大量的字母,21个字母中每个字母的数量都是无限的(用黄金或你喜欢的任何材料制造)。然后把它们混合在一起并倾倒在地上,那么它们是否有可能自行拼写出文章来,比如说恩尼乌斯(Ennius)的整部《编年史》(*Annals*)。事实上我怀疑偶然性是否会允许它们拼出哪怕是一个句子来!
>
> 因此,这些人怎么能断言,宇宙是通过无生命的、缺乏颜色或者其他

① 塞克斯都·恩披里柯:《反自然哲学家》第1卷,第111—114节。

② 参见朗格:《希腊化哲学》,第157页。

任何一种性质的粒子的盲目而偶然的碰撞产生的呢?他们甚至还断言,有无数这样的世界不断地生成和消灭。如果原子的偶然碰撞可以创造一个世界,那么为什么它们却不能建造一条走廊、一座庙宇、一间房屋或者一座城市呢?这可是比较轻松、不太辛苦的工作。①

我们在这样的论述中可以感受到,斯多亚学派对于宇宙的有序性("天空的荣耀")具有强烈的感动。在辛普里丘保存下来的一个残篇中,阿波罗尼亚的第欧根尼(Diogenes of Apollonia)写道:"没有理智,就不可能使每一事物都安排得这么好,以至所有事物都保持一定的尺度——冬和夏,夜和昼,雨、风和晴;如果你愿意想一想的话,你还会发现其他的一切事物都是以最好的方式安排的。"(DK 64B3)这样的感受也是柏拉图和亚里士多德在考察天文学时的直接感受。而伊壁鸠鲁和卢克莱修则更专注于"雅典的瘟疫"之类的例子,这当中也许体现出他们在自然中感受的更强烈的是宇宙的破坏性和质料永恒性。宏观物体层面确实能够看到秩序,但是那完全是偶然的原子撞击而出现的;无论是人体还是整个世界,都不具有"内在紧密型"的秩序,而是机械型的、脆弱易散的秩序。这样的秩序不难发生,也不难消灭,关键是对偶发论创造观具有足够的想象力。《论神性》第1卷体现伊壁鸠鲁立场的人如此说:

我们的大师教导我们,世界的产生是一个自然过程,不需要任何造物主,而你们却说只有神的智慧才能影响这个过程,而实际上,这个过程如此轻易就形成了,自然过去创造了世界,现在也正在创造世界,将来也会创造世界,没有尽头。由于看不到在没有心灵介入的情况下自然是如何创造世界的,所以你们就以悲剧家们为榜样,求助于神的介入来理顺错综复杂的故事情节。②

进一步而言,自然哲学的这两派,可以说一派赋予自然以好之价值,一派不赋予自然以任何价值。如果说柏拉图的"分离"路线是把一切"好"、"实在"都赋予世界之外的事物——相,那么,斯多亚学派的宗旨就是反对"分

① 西塞罗:《论神性》第2卷,第37节。

② 西塞罗:《论神性》第1卷,第20节。

离”,把好和实在都赋予世界本身的一切:自然的一切都是好的。伊壁鸠鲁则认为自然本身没有任何价值。

最后,在自由与因果决定论上,斯多亚学派哲学与伊壁鸠鲁哲学激烈对立相比之下,伊壁鸠鲁的原子在运动中的“无因偏斜运动”几乎是直接反对斯多亚学派的目的论和命运观的。伊壁鸠鲁哲学体系中的原子各自独立,伊壁鸠鲁伦理学上的贤哲也不受命运的束缚。伊壁鸠鲁说道,一个真正的哲人:

> 嘲笑被人们视为万物的主宰的东西——所谓命运。他认为有的事情由于必然性而发生,有的来自偶然性,有的是因为我们自己。他看到必然性消除了我们的责任,偶然性或运气则变化无常,而我们自己的行为是自由的,一切批评和赞扬都必须与此关联。即使追随神话关于神的意见也比受自然哲学家的“命运”观念的奴役要好得多,前者至少还给人以一丝希望:如果我们敬拜神、祈求神,就有可能免遭灾难,而后者讲的必然性是无法向它祈求,使它发生任何改变的。①

这话显然是批评斯多亚学派的。前面说过,斯多亚学派相信认识论和自然哲学之间是完全一致的,所以克律西波通过逻辑的二值规律或排中律来证明命运的普遍性力量。斯多亚学派相信万事万物处于严密的关联中,具有命题间的逻辑必然关联,或者说,命题之间的必然关系就是事物之间的因果关系。它们的必然性是相通的。有意思的是,伊壁鸠鲁为了防止命运,居然反对逻辑排中律适用于对于未来的判断:

> 伊壁鸠鲁害怕如果自己承认这一点[即每一个命题都或真或假],他就不得不承认一切发生的事情都是根据命运发生的……②

无论是伊壁鸠鲁还是斯多亚学派,自然哲学都受其伦理目的的支配。而它们的伦理目的是一样的——自由。于是,它们在自然哲学上的差异只能从它们对什么是真正的自由,如何才能获得自由的看法的不同上得到解释。在伊壁鸠鲁看来,唯有存在着偶然性,才能获得自由;而在斯多亚学派看来,唯有

① 伊壁鸠鲁等:《自然与快乐》,第 34 页。

② 西塞罗:《论命运》21;参见鲍兹恩:《斯多亚哲学中的决定论和自由》,第 76 页以下。

接受决定论——命运,才能获得自由。在此我们不禁要指出一个有趣的反常"换位":作为目的论者,斯多亚学派哲学按理说应当采取某种反对因果决定论的思想,因为决定论通常意味着片面的、机械论的、还原论的、构造主义的,体现的是具体事物之间的自发关联,而无法体现自上而下的、通盘考虑的总体理性目的论安排。但是,坚持目的论的斯多亚学派哲学却同时坚持因果决定论,这给斯多亚学派哲学带来了很多麻烦。相反,坚持机械论宇宙观的伊壁鸠鲁派,却坚决反对因果决定论,而主张偶然性;这也给伊壁鸠鲁哲学带来了很多不理解和谴责。关于伊壁鸠鲁的问题我们已经在本卷第一编讨论过。我们在此只想指出,自然因果关系本来应当是每一个自然哲学家都信奉的基本原则,无论它被表述为因果必然性和命运,还是被表述为自然齐一性。正如蔡勒所指出的,所谓斯多亚学派的命定论的核心就在于宣称:没有事物能够在没有充分原因的情况下发生,在既定的条件下也没有事物能够以它实际发生的方式以外的方式发生。如果没有充分的原因就任意发生一件事,或是在同样的条件下既可以这样发生也可以那样发生,那就成了"无中生有",而这是不可能的,因为这会危及世界的统一性。世界的统一性就在于它是环环相扣的因果关系链条,就在于一切事物及其变化的绝对必然性。① 我们可以看到,斯多亚学派的这一思想的背后的巴门尼德原则——存在(是)与非存在(非是)不能任意转化,不能无中生有,有化为无。此乃是所有希腊自然哲学家都坚持的。事实上,伊壁鸠鲁学派也坚持这一原则。他们在论证原子不灭的时候,所依据的也正是因果的齐一性:

> 如果无中能够生有,那么各种东西都能从所有的东西生出来,一切东西都不需要种子就能产生。首先,人类将从海洋中诞生,有鳞的鱼将在地上生长;鸟儿也可以从半空中孵化出来;家畜和一切野生动物也将遍布于所有的贫瘠沙漠和富饶土地,物种的生育繁殖将毫无规律。树木也不会固定不变地结出同一种果实,而是任意交错地长出别种树上的果子。如果不是物按其类地生长发育的话,那万物何以会各自有其固定的母亲?

① 参见蔡勒:《斯多亚学派、伊壁鸠鲁学派和怀疑论》,第176页。

> 但事实上，每种东西都产生于其固定的种子，每种东西由之而生、由之而出现在阳光底下的本源正是它自己的质料和原初物体。这样，就不可能从任何东西都能生成其他任何东西，因为在每一种东西中，都蕴涵着独特的力量。①

可以想象，对于卢克莱修在《万物本性论》中提出的这些论证以及其中所包含的原则（在每一种东西中，都蕴涵着独特的力量，必然严整有序地因果发生），斯多亚学派也会衷心接受。相反，伊壁鸠鲁派自己倒是应当思考一下自己是否逻辑一贯。按照"原子偏斜"的理论，橄榄树上完全可能长出苹果，各种反自然常规的变异完全可能随时发生。这一可能性，当卢克莱修在《万物本性论》后面论证"进化论"的时候似乎确实是承认的：

> 下面我要按照顺序描述大块物质集团是以什么方式建立起大地、天空和深深的海洋，以及日月的运行轨道。可以肯定，始基并没有运用聪明的理性有意地计划和安排自己进入到有序的位置上，它们肯定也没有谈判过各自应当负责进行什么样的运动。只不过是因为许许多多的事物的始基从远古直到现在一直受到撞击和自身重量的驱使，总是以各种各样的方式运动着、相遇着，并尝试过了各种结合起来产生事物的方式。它们历经无穷的时间，散布到广袤的空间里，试过了各种组合和运动方式；最后，某些突然聚合在一起的微粒成为伟大的事物，成为大地、海洋、天空和生物的开端。②

不过，伊壁鸠鲁派似乎强调，在"偶然变异"的各种尝试之后，形成了各种各样的自然物种，此后就不会发生因为微观层面上原子的偶然偏斜运动而改变。此时，伊壁鸠鲁与斯多亚学派都显示出了自然哲学家对规律性或自然齐一性的尊重，而共同反对任何神意对自然的干预。

---

① 卢克莱修：《万物本性论》第1卷，第159节。

② 卢克莱修：《万物本性论》第5卷，第416节。

第六节　斯多亚学派的神学护道学

由于斯多亚学派的自然哲学独树一帜,所以必然遭到来自各个方面的自然哲学的批判。为了在各种进攻面前维护自己的独特自然直觉,斯多亚学派中擅长理性逻辑论证的思想家们展开了护道学工作。护道学(*apologia*)是一个后来的神学部门名称,但是在此借用在斯多亚学派身上有相当的启发效果。前面指出,斯多亚学派的自然哲学其实就是它的神学。自然,无论就整个宇宙还是就其终极原因来说,都被斯多亚学派理解为"神"。一般来说,护道学要回答的问题主要是两个方面:"神是否存在,神是否是善的"。就第一个问题而言,本来在一个普遍信仰宗教的古代是不会提出来的。实际上,护道学对于神的存在经常使用的一类论证正是"普遍共识",不仅大众相信神的存在,而且众多有声望的哲学家对此也具有共识。但是,由于自然哲学和智者运动以来的希腊长期启蒙,到了晚期希腊的怀疑派和伊壁鸠鲁派,疑神和反神的论证已经相当复杂和丰富,神的存在也成了护道学必须严肃对待的主题。①

不过,更为重要的护道学主题可能还是神的本性——神是否是善的?之所以说这才是最重要的主题,是因为如果神不关照我们的世界,其存在与否与我们并没有很大关系,这样的神伊壁鸠鲁也懒得否认。但是,如果肯定神关照我们,又怎么解释世界上充满了恶?所以,"神义论"——在一个邪恶的世界中解释神的善意普遍统治——是护道学的核心学说。

在所有这些问题上斯多亚学派的各种对手都试图发现动摇斯多亚神学—自然哲学的突破口。以克律西波为代表的斯多亚学派哲学家则提出了许多逻辑论证加以辩护和防卫。下面我们把它们分为神的本性、神的存在和神义论三个部分进行考察。

---

① 有关这方面的材料和讨论参见本书第二卷,第164页以下。

一　神的本性:自然泛神论

因为斯多亚学派的“神”有多种内容,并且由于其主要内容是自然力量而不是传统的诸神,这引起了许多人的不满。根据西塞罗的批评性的介绍,在芝诺视为“神”的几种事物——自然法则、以太、星体、时间——中,没有一样是与日常大众所熟悉的“神”沾得上边的:

> 自然法则是强有力的,可以实施正义和禁止过犯。但一个人怎能将生命归为法则呢？无人能够理解这种说法。神必定是一个活生生的神！然后在另一处,他把以太等同于神。但同样,我们怎么能够把无意识的以太当做神呢？它从来没有出现在我们的祈祷中,也没有在我们期待和宣誓时与我们相会。在其他著作中,他指出这个神圣的可以在一个遍布于整个自然的理性法则中找到。他把这种权能归属于星辰,甚至归属于年和月,以及变化的季节。赫西俄德(Hesiod)的《神谱》涉及诸神的起源问题,芝诺在对《神谱》的解释中无视所有我们关于诸神的天生的和获得的信念,并从诸神中驱逐了朱庇特(Jupiter)、朱诺(Juno)、维斯太(Vesta)以及所有这一类神,认为它们只不过是一些赋予无声的、无生命的力的象征性名称而已。①

西塞罗的哲学背景是柏拉图学园派的怀疑论。他的批评中尤其值得注意的是尤反对哲学家构造出来的非人称的“神”:“我们怎么能够把无意识的以太当做神呢？它从来没有出现在我们的祈祷中,也没有在我们期待和宣誓时与我们相会。”然而,这样的指责难道说明西塞罗所赞同的柏拉图派是相信人格化的“神”的？柏拉图的“共相”应当是柏拉图哲学体系中高级的神,而这比斯多亚学派的“宇宙本原”只会更为抽象,更为无法与人“相会”。也许西塞罗会回答说:首先,柏拉图经常讲人格神及其神话,包括《蒂迈欧篇》中的工匠;这样的神都是位格性的。其次,柏拉图派的政治哲学尤其强调在日常生活中应当坚持传统宗教信念。这也是西塞罗所同意的怀疑论的柏拉图新学园派的

① 西塞罗:《论神性》第1卷,第14节。

立场。

斯多亚学派的神究竟是抽象的自然力量的象征,还是人格化的神?很难简单回答,应当说对于有的斯多亚学派,是前者;对于有的斯多亚学派,是后者。即使在同一个人那里,两种倾向也都存在。让我们以克里安提斯的《宙斯颂》为典例进行一些分析:

不朽者中最神圣庄严的、多名的、永远强大无比的宙斯啊,
向你致意!你是自然的始基本原,用你的法律统辖万物,
因为所有的有死者都应当向你致意:我们从你而生,
而且是所有在地上爬行的活着的有死生物中唯一与你相似的,
所以我要向你唱颂歌,永远称颂你的大能。
整个宇宙,环绕大地旋转,都服从着你,
无论你指向哪里,都自愿地服从你的安排。
你的命令就是双刃的永生燃烧的雷霆,
你用你不可征服的手随时掌握着。因为
在它的击打之下,自然的一切工作都得以完成。
你用它指导着宇宙理性,它穿越万事万物,
与或大或小的天光混为一体。
……
神呵,无论地上、神圣的天穹、还是海里,
离开了你的指导,就不会发生任何事情,
只有坏人因为自己的愚蠢而干下的事情除外;
但是你知道如何使奇为正,
使不和谐成为和谐;对你来说,疏即为亲。
就这样,你把好事和坏事编织为一体,
由此产生万事万物之唯一永恒的逻各斯,
一切坏蛋都躲着它,且对它一无所知。
那些倒霉的人啊,虽也曾想拥有好的事情;
只要服从神的普遍法则,他们原可以享受幸福人生。

> 可他们却对它一无所见亦一无所闻。①

这首难得被完整保存下来的早期斯多亚学派领导人的颂诗告诉了我们许多。

第一,这首诗不完全属于护道学的,它里面包含了许多的正面直觉;某种意义上说,它是斯多亚自然哲学即神学的一个概要,层层展开,要点齐备。正如伊壁鸠鲁喜欢用格言和书信写作自己学说的概要一样,颂诗作为概要,也有它的长处,容易背诵而且富有感情。

第二,克里安提斯所相遇的既是“自然力量”之神,也是位格之神,克里安提斯能与这样的神有个人化的面对,能用第二人称与它对话,歌颂它,向它祈祷。前面我们提到,克里安提斯比芝诺更为虔诚,更加突出自然是主神,认为神是太阳。与他相比,他的学生克律西波因为普遍思维习性,所以更认为神是整个天或命运,从而也许与芝诺的冷静理性更为相近。根据第欧根尼·拉尔修的记载:

> 芝诺认为神的本体是整个世界和天穹;克律西波在其《论诸神》的第一卷中,波西多纽在其同名著作的第一卷中也这么认为。安提帕特在其《论宇宙》的第7卷中说,神的本体类似于气;而波埃修斯在其《论自然》中把恒星说成神的本体。(DL,7.147)

第三,作为斯多亚学派哲学家,克里安提斯同时知道“神”就是宇宙自然力量。所以日常宗教给予神的“多名”其实是同一个神的多重力量的反映。第欧根尼·拉尔修记载的一段斯多亚神学理论与克里安提斯的颂诗中的精神紧密相关:

> 他们说,神也是有生命的存在,是永恒的、理性的或有理智的,在幸福方面是完善的,不允许任何恶进入其中,庇佑着世界和其中的一切存在,但他不具有人形。它是宇宙的创造者,故而可以说是万物的父亲,无论是在总体上还是在它那渗透一切的特殊部分的意义上都是如此;它的特殊部分因其不同力量而被冠以许多名称。它们称他为迪亚(*Dia*),因为万

① Stob.,Ecl.II,12,p.25;参见沃格尔:《希腊哲学》第3卷,第82—83页。

物都归因于(Dia)它;称它为宙斯(Zeus),因为它是生命(Deo)的原因,或渗透一切生命;称它为雅典娜,因为神的统治部分延伸到以太中;称它为赫位,因为神的统治延展到大气中;称它为赫费司托,因为它延伸到有创造力的人;称它为波塞冬,因为它伸展到海洋;称它为得墨忒尔,因为它触及大地。同样,人们给予神以其他名称,尽其所能去指称它的各种各样的特有属性。(DL,7.146—147)

根据西塞罗的记载,克里安提斯认为有四方面的影响构成了人关于诸神的影像。首先是人能对未来事件预知;其次是给人带来巨大福祉的温和的天气、陆地上丰硕的果实以及其他大量的神的恩赐;再次是"雷电、暴风、骤雨、风雪、冰雹、洪水、瘟疫、……彗星等异象对人的威慑,使人开始意识到某种神圣的上天权能在起作用"。最后也许是最重要的一点,天体有规则的运行,日月星辰的变化、优美和有序,"当我们面对如此广袤的运动,如此深刻的变化,面对无限的、数不清的物体的支配力量,这种支配力在遥远的过去的无数个世纪里从来没有改变过,我们难道还能否认如此伟大的自然运动是由某个神圣的理智引导和控制着的吗"?① 克里安提斯的最后这层意思在神学中一般被列入"设计论证明",属于护道学。但是我们可以看到对于克里安提斯这不仅仅是理论的推演,他本人的气质和感受都渗入其中。这是一位前军人对于全能力量的衷心服从。

斯多亚学派的神不是没有形体性的唯心主义哲学家的"普遍概念"的神,而是形体性的、个体性的,渗透于世界当中的普纽玛。世界因此而富于灵性。因此斯多亚学派不同意大众和伊壁鸠鲁派主张的"人形的神"的观念,认为这都还是迷信。但是有意思的是,尽管伊壁鸠鲁派似乎更为无神论一些,但是他们其实是承认神的存在的,而且认为神具有人形,因为灵魂只能住在适宜于他居中的形状中——这显然不是在泥巴树木乃至星星之类的东西中。不仅如此,伊壁鸠鲁派还利用斯多亚学派所喜欢的"理性推理"来证明这一点,同时批评斯多亚学派的"非人形的神"的观念:

① 西塞罗:《论神性》第2卷,第5节。

> 最卓越的、快乐而不朽的存在应当也是最美的，这样说是恰当的，还会有什么样的肢体的构造和性质的和谐，还会有什么样的形象和形式比人的更美？卢齐利乌斯，你们斯多亚主义者不像我们的朋友科塔那样左右摇摆，你们斯多亚学派习惯于通过解释人形的一切是如何适宜于我们的使用和快乐的，由此证明造物主的高明。既然人的形象比其他所有生命的存在者都要优秀，而诸神也是有生命的存在，那么诸神的形象和形式也必然是最美的。因为我们全都认为诸神是快乐的，而没有美德就没有快乐；没有理性就没有美德；理性只与人的形式有关；因此结论必定是，诸神拥有人的形象。①

第四，这首颂诗中也隐含了不少护道学要素，它特别强调神的伟大力量的特点就是能够把坏的整合为好的，“你知道如何使奇为正，/使不和谐成为和谐/；对你来说，疏即为亲/。就这样，你把好事和坏事编织为一体/，由此产生万事万物之唯一永恒的逻各斯”。而且，它所肯定的一个重要而明确的区分一直为学者们所强调：斯多亚学派的绝对决定论并不意味着承认邪恶之事也来自神。邪恶来自恶人自己。换句话说，克里安提斯不承认命运就是天意。

二　神之存在的种种证明

从塞克斯都·恩披里柯的《反自然哲学家》对于希腊怀疑论的理论总结看，希腊哲学启蒙以来累积起来的各种攻击有神论的论证数量已经很多，理论水平也不可忽视。按照塞克斯都的归类，斯多亚学派哲学家作为希腊化罗马时期主要的捍卫神的存在的哲学流派之一，试图通过以下四类论式来确证神的存在：第一是从人类普遍一致的认同来进行论证；第二是从宇宙井然有序的安排来加以证明；第三是从由否认神存在所必然导致的荒谬结论来进行阐释；第四式也是最后一式，依靠的是摧毁与己对立的各种论证。② 这些论证在更早的、先于塞克斯都几百年的西塞罗的《论神性》中也有类似的记载。看来这

---

① 西塞罗：《论神性》第1卷，第18节。

② 参见塞克斯都·恩披里柯：《反自然哲学家》第1卷，第60节。

早就成了斯多亚学派的一个传统。

我们可以把这几种论证分为两大类:一个主要依靠的是“人类的一致看法和实践”,另外一个则采取了从现象追溯本质的逻辑推理。在后一类当中,又包括了好几种著名的论证,主要有“设计论”的(因果同类,因高于果)、“系列论的”(系列中最高者最完满)、“整体观的”(整体包含部分,因此高于部分),等等。

首先,斯多亚学派诉诸人类自古以来的“共同信念”和实践来论证神的存在。这种论证其实并非看上去那样简单“依靠常识”而已,它提出了一个特别的观察:宗教观念在人类发展当中并非日益衰退,而是越来越强烈,所以神的存在是正确的信念,因为错误的观念无法持久。在西塞罗的《论神性》中,代表斯多亚学派立场的对话者说道:

> 如果我们的理智连对这一点都没有清晰的认识,那么人类的信仰就不会持久,也不会随着时间的流逝而进一步加深,因而也就不能在世世代代的人类中坚定地扎下根来。我们看到,其他迷信和空洞的想象随着岁月消逝了。今天还有谁会相信半神半马的怪物或银蛟的存在呢?现在有谁还能找到一个头脑简单的饶舌妇,害怕前人信以为真的那些阴间怪物?时间扫除了虚幻的想象,坚定了本性的判断。因此,无论在我们国家还是在其他国家,对诸神的崇拜和宗教的神圣性一天天变得越来越坚定,越来越彻底。这不是盲目的、偶然的,而是因为诸神时时宣告着它们的存在。①

在塞克斯都的笔下我们也能看到同样的论证思路:

> 人们都相信神的存在,正因为这一点,他们都献祭和祈祷,并为诸神设立圣坛……错误的观点及幼稚的说法不可能持续长久,一定会和那些持有这些观点的人一起终结。例如,人们用奉献祭品和所有其他崇拜神的宗教方式来礼敬国王,但是这些礼拜活动只是存在于国王们还在世时的那一时段而已,一旦国王们过世,人们就会将这些活动看做是既不合法

① 西塞罗:《论神性》第2卷,第2节。

又不敬神而予以弃绝；然而，神的观念已经存在很久并将永远存在下去，因为它很可能从真实的存在事实中获得了证据。①

当然，更为理论化和更为吸引学者们注意的论证是斯多亚学派从结果推理原因的那些护道学论证。其中，"设计论"的论证出现得最为频繁。我们在前面的讨论中已经指出，这一论证在芝诺和克里安提斯那里已经经常使用，但是一般人认为克律西波对它表达得尤为清晰：

如果自然中存在着人的心灵、人的理智，以及人的能力和力量所不能创造的事物，那么这些事物的造物主必然是一个比人还要卓越的存在者。因为，人不可能创造永恒运行的天体，因此，它们必然是由一个比人更加伟大的存在者创造的。这个更加伟大的存在者除了是神以外还能是别的什么吗？如果神不存在，那么自然中比人更伟大的会是什么呢？唯有神才具有至高无上的理性天赋。只有傲慢的傻瓜才会认为世界上没有比他自己更伟大的东西了。因此，必定有某物比人更加伟大。而这个某物就是神。因而，克律西波指出：事实上，如果你看到某座雄伟的建筑物，但没有同时看到那个建筑师，难道你会认为这座建筑物是由鼠和鼬建造的吗？同理，世上的所有奇迹，天体的各种美，陆地和海洋的各种力量的荣耀亦如此。我们中有谁会疯狂地认为我们可以自诩为这些万能之神的居住的主人？②

设计论论证之所以是斯多亚学派传统武器库中最为重要的一种，是因为它不仅来自理论推演，而且扎根于斯多亚学派的基本自然领悟之中：天体系统的有序性和生机性。所以，在克里安提斯、克律西波以及中期斯多亚学派那里，这一论证既有严密的逻辑推理保障，而且其中的道理几乎具有常识一般的自明性。在上面那段引文之前有这样的话："克律西波是一个理性能力很强的人，但在下面这段话里，他似乎只报告了自然本身教给他的东西，而没有提出他自己的发现。"塞涅卡曾经指出这种"自明性"对于比现代人更为高明的

① 塞克斯都·恩披里柯：《反自然哲学家》第1卷，第61—62节。

② 西塞罗：《论神性》第2卷，第6节。

古代人来说显而易见,因为最早的先民们是大地的子女,其智力远远地超过今人,似乎拥有某种额外的感官,从而能够领悟到神性并识别出诸神的某些伟力。① 中期斯多亚学派的波西多纽曾经制造了一个天球仪,通过它的旋转可以显示太阳、星辰和行星的日夜运行轨迹。在斯多亚学派看来,如果有人拿了这个天球仪向所谓化外之民的"不列颠人"或"斯基泰人"展示,他们也必然立即看出它是有意识的理智的产物。② 塞克斯都也记载过类似的思想,不过更为理论化,表明斯多亚学派认为高级结果当然意味着高级原因:

> 运行的制作物比别的制作物更精妙。因此,当我们目睹到太阳、月亮以及所有其他天体在其间运行的那个"阿基米德球体"③时,我们一定会被它深深震撼——这当然不是因为我们惊奇于这个木头制作的球或是里面物体的运行,而是惊奇于那设计者和运行的原因。因此,正如感觉者比被感觉的事物更精妙,同样地,推动前者的那些原因也更精妙。因为既然马较之于植物是更优越的,那么驱动马的原因较之于植物的驱动因也更为优越;既然大象较之于马是更为优越,那么大象的推动因既然策动了如此之巨大的一头公象,较之于马的推动因也更为伟大;——这样推论下去,一直上升到最高级的种类,比所有前述的原因都更高级的原因是推动日月星辰运动的原因,而且比推动日月星辰的原因更高级的原因是这些原因的原因——宇宙的本性……如果是这样,那它就是最为优秀卓越的。而如果它是最优秀卓越的,那它不但是永恒不朽的,还必定是既有理性又有智能的。因此,神就是存在的。④

进一步,设计论论证的重要,也与斯多亚学派的本原理解——宇宙的本原就是永远在设计和制造的"工匠之火"(designing fire)——有着内在的关联。这种论证思路的实质是将人的制造技艺同自然的"制造能力"进行类比,并且在类比中指出自然的"制造能力更为宏大和精密",从而来自更为伟大的工程

① 参见塞克斯都·恩披里柯:《反自然哲学家》第1卷,第28节。
② 参见西塞罗:《论神性》第2卷,第24,38节。
③ 阿基米德所发明的一种天象仪(约公元前230年),它可以显示众多天体的运行轨迹。
④ 塞克斯都·恩披里柯:《反自然哲学家》第1卷,第115—118节。

师。这一论证法据说是来自于斯多亚学派创造性地改造了苏格拉底—色诺芬的“因果类比”论证法。不过,苏格拉底的因果类比论证不必提及有目的的制造者,只强调原因与结果之间的同类性,其推论步骤是:我们身上的热量、肌肉、呼吸等等来自宇宙。比这些东西更加高级的东西即理性、目的、思想、智慧来自哪里呢？当然也应当来自宇宙。根据斯多亚学派的介绍,芝诺对从苏格拉底—色诺芬继承来的这一论证思路是这么概括的:

> “具有理性的事物比不具有理性的事物完美。没有任何事物比宇宙更完美,因此,宇宙是一个理性的存在者(是者)。”用这种方法同样可以证明宇宙是智慧的、神圣的和永恒的。因为,拥有这些品性的存在者比不拥有这些品性的存在者优秀,而不存在比宇宙更优秀的存在者。因此可以推出宇宙就是神。①

这个论证记载于西塞罗的《论神性》中。我们在塞克斯都·恩披里柯的《反自然哲学家》的第1卷第92—104节中也能看到这个论证,而且那里的讨论更为展开。由此看来,塞克斯都·恩披里柯是熟悉西塞罗的《论神性》的。或者,西塞罗与塞克斯都共同拥有一个更古老的斯多亚学派文本。这个论证也可以否定地表达为整体与部分的关系,即部分所具有的属性必然为整体所具有,尤其是当这个整体同时就是部分的“原因”的时候:“没有任何缺乏生命和理智的事物能够产生具有理智的生物。而宇宙确实产生了在不同程度上分有理智的生物。因此宇宙本身就是一个活生生的理智。”最后,芝诺按照他一贯的习惯还用一个比喻来结束他的论证:

> 如果能吹奏乐曲的长笛长在橄榄树上,你难道不会推断橄榄树必定具有关于长笛的知识？如果一棵悬铃树长出能演奏和谐曲调的切弦竖琴,难道你不会认为悬铃树具有音乐家的气质？既然宇宙能够产生有意识的理智,那么为什么你不承认宇宙就是一个有意识的理智呢？②

塞克斯都笔下的斯多亚学派也论证说:“部分的原因既无法延伸到整体,

---

① 西塞罗:《论神性》第2卷,第8节。

② 西塞罗:《论神性》第2卷,第8节。

也不是整体的原因,但整体的原因延伸到部分;因此整体的原因要比部分的原因更伟大。由此可见,既然宇宙的本性是整个宇宙所以井然有序运行的原因,那么它也必定是部分的原因。如果是这样,那它就是最为优秀卓越的。而如果它是最优秀卓越的,那它不但是永恒不朽的,还必定是既有理性又有智能的。因此,神就是存在的。"①

我们应当注意,这一推理中隐含了两个预设。首先,宇宙中各种事物排成了由高到低的等级序列体系。在这个体系中,人并不是最完美的那个环节(从斯多亚学派对人的德性的普遍失望看,这不难理解)。"最完美高级的存在环节"恰恰是作为一个个体的"宇宙整体"本身。其次,最好的属性应当属于最高级的存在。所以,宇宙具有最高级的属性,在任何方面都是完美无缺的。因此,它怎么可能缺少一切中最伟大的美德呢?而理性和理智正是最伟大的美德,所以它们必然存在于这个世界之中,由此就可以证明宇宙是神:

> 克律西波做了很好的论证。他通过类比表明,在种类的完善和成熟的个体中总能找到更多的优秀品质,马的优秀品质多于马驹,狗的优秀品质多于幼犬,人的优秀品质多于幼童。因此,最高的优秀品质必然呈现在绝对和完美的事物身上。没有比善更高的品质了,也没有比宇宙更完美的事物了,因此善必然就是宇宙的一个特性。人自身的本性并非是完美的,然而善还是可以呈现在人身上,更不要说呈现在宇宙之中了!因为,宇宙包含着善和智慧,所以,宇宙本身就是神。②

我们想在此指出几点,首先,所有设计论和因果类比论论证背后的一个共同信念是对于我们这个宇宙的充分肯定;这一个世界是"最好的世界"。这样,才能从结果的"好"推出原因的"好"。或者说,从"宇宙是神"推出"宇宙的原因是神"。这样的思想伊壁鸠鲁未必会同意的;对于世界采取二元论立场的柏拉图也会感到斯多亚学派太乐观;赫拉克利特的悲观主义就更难接受了。所以,这种自然乐观主义,也许是斯多亚所独有的神学看法:"有谁能证

① 塞克斯都·恩披里柯:《反自然哲学家》第1卷,第117—118节。

② 西塞罗:《论神性》第2卷,第14节。

明,自然还应该做得更好些?没有人能做到这一点。如果有人试图改进自然界的事物,那么他要么使它变糟,要么根本不可能。世界的每一部分都是这样创造的,既不能进一步改进它们的功能,也不能使其外观显得更美。"①

其次,在斯多亚学派的这些论证中都隐含着一个预设:一切系列都有终端,否则序列将无限倒退,永无终点。而终端环节意味着最高最好环节。这一预设在克里安提斯的下述论证中尤其暴露无遗:

> 克里安提斯这样论证道:"如果某种性质比另一种性质更好,那么必将存在某种最好的性质;如果某种灵魂比另一种灵魂更好,那么必将存在某种最好的灵魂;而且,如果某种动物比另一种动物更好,那么也必将存在某一种最好的动物,因为这些东西不可无限继续下去以至无穷。因此,正像自然在好的性质方面是无法添增到无限的好一样,灵魂和动物也同样是不能无限追溯下去的。然而,正如人们可以说马比乌龟更好、公牛比蚂蚁更好一样,人们也可以说一种动物比另一种动物更好。而在所有的动物中,就身体和灵魂的品性结构方面来说,可以说人是最高级和最美好的,因此,某种最美好的、最不同凡响的动物必将存在着。然而,人绝对不可能是世间最美好的动物,因为,例如,人会在邪恶中走完他生命的全部,或者,如果不是全部,至少也是生命的绝大部分(因为即便他能获得美德,这也会很迟,是在生命的日暮时分),他弱小微薄,始终受着命运的调遣,他需要无数的外援——诸如食物和遮身物,身体还有其他许多必需品,这些必需品就像一个严酷的独裁者在控制我们,并要求身体奉献出日夜的劳作;人还受到疾病和死亡的威胁,除非我们为身体清洗、涂油、制衣和喂食等。依此看来,人并不是一种最完美的动物,相反,他是不完美的,距离完美十分遥远。但是,那完美的、最美好的东西一定是比人更美好的,一定充满着所有的美德而丝毫不会遭受任何坏事,这样的生物与神无异。所以,神是存在的。"②

---

① 西塞罗:《论神性》第2卷,第34节。

② 塞克斯都·恩披里柯:《反自然哲学家》第1卷,第88—91节。

但是,“一切序列必然有一个最高环节,而它也就是最好的”,似乎不是一个稳妥的前提。因为,为什么不能有不完整的序列或者无限的序列?这背后有某种宇宙完美论的预设。对于斯多亚学派来说,宇宙的美好不仅是零散的直觉,而且有严密的本体论思考在背后。一体的东西比零散的东西更好,因为它更作为它自己而存在;一体的东西中,高级一体化的东西又比低级一体化的东西更好,因为它的存在更为持久和有价值。这些都体现了斯多亚不同于伊壁鸠鲁的本体论。对于伊壁鸠鲁,所有的东西都是零散元素的暂时组合物,“存在”不必是完美的,也没有形成一个封闭的由低到高的序列。在这样的松散组合宇宙景观中,斯多亚学派的“序列最高级环节”论证法就失效了。

三 神是否关注和主宰世界——神义论

神是否关心我们这个世界和人类的问题是护道学的核心问题。伊壁鸠鲁派不反对“神”的存在,但是他特别强调神不管人的事情,不关心人的好坏善恶。伊壁鸠鲁所激烈反对的,是神作为宇宙的“主导部分”的组织、统辖作用。在伊壁鸠鲁的宇宙景观中,神并不是太阳、以太等等“高明存在”。实际上,对于原子论来说,太阳、月亮和众星都是平凡的原子聚合体,并没有神所应当具有的永恒性和精微性。由精微的原子构成的永恒的神,居住在“世界”外面。但是那里并不是高级的以太层,而是诸世界之间的空漠虚空,其中只不过有尚未集合成形的混乱原子在不时坠落,绝不是纯粹普纽玛那样的“高级有序之处”。由于神处于世界之外而且幸福地自足生活,不“管理”世界,世界就只是原子的临时凑合,没有任何有机体那样的高度统一,更不要说“神圣性”。

与此针锋相对,斯多亚学派要论证神不仅存在,而且无微不至地照管着整个世界和我们,所以一切都是合理的、合目的的。“合理性”与“合目的性”几乎是同一个意思。斯多亚学派直接论证的这一点其实就是它的目的论。斯多亚学派对于自然的肯定,大量地体现在它们对自然的创生一面的肯定上,而不是像赫拉克利特那样“总是从否定的环节看事物”或是像伊壁鸠鲁派那样用“雅典的瘟疫”之类的自然灾难的例子来提醒人自然的毁灭性。这样的思想进路是从肯定个体事物的存在(而非流变),上升到肯定神意即自然的善;这

在动植物的繁殖、养育和保存具有复杂合适的内在结构和外在支持中无不处处可以得到论证:

> 自然又是多么仁慈,在不同季节提供不同的令人心怡的食物,使我们能够享受到变化和富足的愉悦!地中海的季风是多么令人激动,它减缓了夏天的酷热,给人、牲畜、草木以及每个生物带来了健康!它也为水手们提供了安全而高速的航行。尽管可以找出大量这样的例子,但我只能都略过了。我不可能罗列所有丰产的河流,涨落的海潮,布满植被的山脉,远离海洋的内河,大地上富裕的药材,为我们的生存和供养所必需的无数设置。昼夜的更替也是为了保全所有的生物,使它们有时间活动,也有时间休息。①

这种对自然的善意的肯定如此天真和真挚,让人想到人类刚刚进入文明时代的自信和豪迈,让人想到《安提戈涅》中的第二合唱歌②,让人几乎忘记了这是身处希腊化罗马时代这样的成熟和怀疑论的文明之中的斯多亚哲学的自然观。斯多亚学派在这个主观性浓厚的时代中依然相信从自然中必然能够看出:万事万物都由神的意愿和智慧作了精心安排,使我们大家能够平安和保全。而且,斯多亚学派甚至比亚里士多德的目的论更进一步,主张一种"大目的论",即自然中的一切不仅是为了各种生物自己的目的的完满实现,而且都是为了它们之外的目的——人——的美好生活:

> 有人会问,这项伟大的创世工程是为谁进行的呢?为了花草树木吗?若是这样,就显得很荒唐了,因为尽管自然供养着它们,但它们没有感觉或感情。那么是为了动物吗?但诸神似乎不大可能为没有理解力的迟钝的生物兴建如此伟大的工程。那么这个世界到底是为谁而造的呢?肯定是为了那些具有理性的生物。因为理性是最高的品性。因此我们完全可以相信,整个世界和世上的一切都是为诸神和人类创造的。
>
> 大地养育了形形色色的果实和丰富充裕的谷物,你认为她是为了人

---

① 西塞罗:《论神性》第2卷,第43节。

② 有关讨论参见本书第二卷,第41页。

还是为了动物养育出这些东西的?葡萄和橄榄又怎样?它们多汁美味的果实与动物毫不相干。动物对谷物的养殖、果实的适时采摘收获,或者果实的保存和贮藏都一无所知。所有这些事都只有人才会去利用和关心。

我们所享有的世界上的万事万物都是为我们创造和安排的。宇宙本身的创造既是为了神,也是为了人,宇宙中的一切都是为了人的利益而设计安排的。宇宙似乎就是诸神和人的共同的家园、共有的城市。只有他们才具有理性的力量,才能根据公正和法律生活。正如我们必须承认,雅典和斯巴达是为雅典人和斯巴达人建立的,这两个城邦中的一切也可以说是属于它们的人民的,同样,宇宙中的一切也可以说属于诸神和人类的。①

然而,希腊化罗马时代毕竟已经不是一个天真自信的年代了。生活早就教会了人们,自然不仅只是提供"仁慈"的证据,也经常提供"可怕"毁灭的证据。历史的常识告诉我们:在宇宙中间,在人中间不断发生着激烈的分裂和冲突,而非"有机和谐一体"。所以,护道学的艰难任务就是在这样的世界中证明神对人的关爱。塞涅卡在《论天意》的开头就点明了这样的工作是护道学的工作,他对他的朋友卢西利乌(Lucilius)说:

卢西利乌呵,你问我如果天意统治着世界,为什么好人还是会遇上许许多多的不幸。要回答这样的问题,最合适的是写一本系统的专著,专门证明天意确实统治着宇宙,而且神关心着我们。但是既然你愿意将部分与整体分开来,希望我暂时别管主要的问题,先来驳斥一下一个单独的反对看法,我将遵命而行。这一任务并不困难,因为我将是在为神明辩护。②

面对无法直接辩护的局面,斯多亚学派聪明地选择了赫拉克利特的和谐观,即所谓逻各斯式的辩证统一观作为最为高级的统一形式。这与一般来说的柏拉图传统、特别是新柏拉图派的普罗提诺的观点形成了对立,但是对于支持斯多亚学派的治疗哲学和宇宙神义论更为有效;辩证式的神义论护道学能够以间接的方式证明神意无所不在——而且是善良的。

① 西塞罗:《论神性》第2卷,第43、45、52节。

② 塞涅卡:《论天意》,第1节第1段。

斯多亚学派提出神义论论证可以从两个角度进行，一个是个体本位的，另外一个是整体本位的。斯多亚学派的目的论本来就不限于个体自身的内在目的论或小目的论，而是外在目的论、大目的论。首先，斯多亚学派哲学经常说目的论是间接地实现在每个个体身上的：宇宙命运的这些灾难性事件，最终必然会被安排为为了你好。在克律西波那里，这样的论证可以非常精微化。比如，他试图证明：疾病和自然灾害本身不是自然设计的目标，但它们是善的事物不可避免的结果。克律西波用来说明这一点的事例之一是人类头颅的脆弱：为了实现其功能，人的头颅必须由很软的和很小的骨头构成。对于头颅来说，脆弱不是一件好事，但是脆弱而好的头颅要优于坚固而坏的头颅。① 这一例证表明了自然的运作方式是辩证式的而不是直截了当的。塞涅卡的论证就更富于修辞色彩了：

> 如果你想想，为了治疗病人，有时要把他们的骨头削掉一层或整个拿掉，把他们的血管拽出来，把会影响整个身体健康的部位割掉，那么你就也应该同样相信以下这一点：坏事有时对降临其上的人有好处……命运女神离开所有胆小鬼，好像是说："我为什么要选择那个家伙作对手？他会立即丢下武器；我用不着动用我的所有力量与他对抗——一个微不足道的威胁就会把它打垮的；他连看都不敢看我的脸。让我去别的地方找个对手比试。我对和一个准备挨打的家伙过招感到耻辱。"一个角斗士把与低于自己的人打斗看做是侮辱，他知道没有危险就得胜乃是没有荣耀的胜利。这对于命运女神也是一样。她搜寻出最勇敢的人和自己比赛；对其他一些人则蔑视地忽略过去……只有厄运才能发现一个伟大的典范。②

辩证的间接护道学或神义论也体现在宇宙本位的神义论上。斯多亚学派哲学也经常采取从宇宙整体本位出发的神义论论证：有些灾难虽然对于你不好，但是对于整体好，那就也是好。塞涅卡在《论天意》中说道：

> 我将证明看上去是坏事的事情实际上并非是坏的。迄今为止，我所

① 参见朗格：《希腊化哲学》，第 169 页的讨论。

② 塞涅卡：《论天意》，第 3 节第 2—4 段。

> 说的乃是:那些你称为“艰苦”、“困境”和被诅咒的东西,首先是有益于它们所降临到其身上的人的;其次,是有益于整个人类家庭的,而神关心的更是整个人类家庭而非个体的人。①

上面我们说过,按照斯多亚学派的目的论,动植物的目的并不仅仅在于服务于自己,而且服务于它们之外的人。同样,个人的目的也不必仅仅在于自己,而可以是在于自身之外的目的。这也完全是“自然”的。“自然”既可以指一个个自然事物,也可以指所有个体事物的总体。就后者而言,既可以是所有个体的简单聚合,也可以指一种高于部分聚合的“总个体”。于是个体事物之间的关联(“一”)就成为更为重要的一种事物。既然自然中有个体之人和宇宙整体之个体两种“个体”,那么,目的论之最终目的落实在哪一个个体(或哪一个层次的个体)身上,就不是那么一目了然的了。蔡勒早已指出:在斯多亚学派看来,虽然命运或天意统治着世界万物,但是它不会直接决定每一个具体事物,而是通过世界的整体间接地去决定个别事物:

> 每一个事物的每一方面都是由它与世界整体的关系决定的,因而是服从于世界的普遍秩序的。因此我们可以说神不仅关怀整个世界,而且也关怀世界的每一个成员。(西塞罗:《论神性》第2卷,第65、164节)但是我们也可以说,神的关怀指向世界的整体而非指向每一个体,他关怀的是大的方面而非小的方面。(塞涅卡:《论自然问题》第2卷,第46节)总起来说,从直接的意义上讲,天意决定了整体;从间接的意义上讲,天意又决定了整体中的所有个体,因为所有的个体都包括在整体之中,它们的状况是由整体的状况决定的。②

宇宙逻各斯有力量把一切好与坏整合为一个大好,一个整体的和谐。普卢塔克引用克律西波的话说道:“在可怕的灾难中发生的邪恶有它自己的道理(logos);因为从某种意义上说,它也是按照普遍的理性而发生的,并且也可以说它对于整体不是丝毫没有用处的。因为没有恶也就不可能有善”。③ 对

① 塞涅卡:《论天意》,第3节第1段。

② 参见蔡勒:《斯多亚学派、伊壁鸠鲁学派和怀疑论》,第177页。

③ Plutarch, *On Common Conceptions*, 1065b.

于赫拉克利特来说,这个的生就是那个的死;战争就是正义。

宇宙本位的神义论是比较复杂的,因为这样的论证有一些预设,是斯多亚学派哲学家必须首先加以论证的:第一,除了个体之外,还有什么其他本体吗?既然斯多亚学派不承认普遍概念的本体论地位,那么,就只能说一切存在的都是个体。如果是这样,那么就只能论证一个人的牺牲是为了其他人的好。但是,怎么论证以某些人为条件,以某些人为目的? 第二,神义论可以是按照日常价值进行的,也可以是按照斯多亚学派独特的价值体系进行的。如果说前者是小"义"神义论,则后者或可称为大"义"神义论。塞涅卡曾经在劝说丧子之痛的妇女时暗示他暂时不使用更为严苛的斯多亚学派价值体系的推理。那么,斯多亚学派的正统学说应当是怎样的? 第三,神义论应当得出恶总是少的,以便为总体的善服务。但是,斯多亚学派又经常强调所有人类都是败坏的。为什么在一个严格地被天意控制的世界里,真正的"好"(对于斯多亚学派,这就是有德性的贤哲)却是如此的稀缺物呢?①

朗格说,斯多亚学派的自然哲学对于量化分析和控制观察不感兴趣,尽管当时有的理论家比如伽伦和托勒密都作出了积极的贡献。"在对世界的考察方面,激发了斯多亚学派的想象力的是理性神学的基本直觉。"②综上所述,在柏拉图之后,在德谟克里特之后搞自然哲学,斯多亚学派当然知道二元论和原子论。但是我们看到斯多亚学派的芝诺有意识地避开而不采纳。相反,他最终决定采取了一种与希腊两大主流自然哲学路线都不相同的赫拉克利特自然哲学,并且进行了创造性转换:加强了神学意味,尤其是克里安提斯等人几乎将泛神论转化为人格神论;同时也减弱了赫拉克利特的宇宙悲情意识,更多地肯定自然对于个体人的直接和间接的善意。如果西方文化从柏拉图到基督教都蕴涵了强烈的超越性,而东方文化是更为内在性的,即使超越也是"内在的超越性"的话,斯多亚哲学就更为接近东方文化的精神。

---

① 有关讨论可以参见夏泊尔:《斯多亚学派、伊壁鸠鲁和怀疑论》,第 55 页。

② 朗格与西德莱:《希腊化时期哲学家资料选编》,第 267 页。

第八章

斯多亚学派的“逻辑—认识论”

以上关于斯多亚学派自然哲学的讨论自然使人想到这样的问题：如果说斯多亚学派自然哲学确实达到了对于自然的某些重要的洞见，它们不仅是一般大众闻所未闻的，而且甚至是许多其他派别的哲学家所不知道、不理解的，那么，斯多亚学派拥有什么独特的认识方法论帮助自己达到了这样的奥秘？作为斯多亚学派哲学的顶峰状态的“贤哲”，其主要特征正是“智慧”，这令他们勘破了自然的奥秘，所以能够超出大众之上，彻底转化整个人生观，不为一切烦恼所困惑。并且，斯多亚学派哲学应当为所有人指出掌握这样的智慧的门径。大众也指望热爱理性和系统化的斯多亚学派哲学的“认识论”应当提出一种系统自然真理之道。进一步来说，如果其他派别的哲学家，比如当时的柏拉图派、伊壁鸠鲁派和怀疑论，知道了斯多亚学派的自然哲学，但是不但不接受，而且猛烈攻击其为谬误，斯多亚学派又怎么为自己辩护？这些问题都让我们转向斯多亚学派的“逻辑—认识论”。

第一节　斯多亚学派认识论的总体特色和问题意识

近代哲学一般认为哲学应当分为三个部分，其中一个不可或缺的是认识论，因为在认识之前，首先要弄明白认识的可能性。古代哲学到了希腊化罗马

时期，也大多分为三部分：逻辑学、自然哲学、伦理学。于是，人们就想当然地认为“逻辑学”就是近代的“认识论”。这一般来说不错，但是仔细地考察能够发现它们并不是完全一一对应。正因为斯多亚学派哲学中对应于现代“认识论”的部分叫做“逻辑”（*logike*），所以其含义远比今天所讲的形式逻辑要广。这种“逻各斯”或智慧的学问内容丰富，根据第欧根尼·拉尔修的介绍，它大致由四个部分构成：

> 有人把哲学中的逻辑学部分划分成修辞学和辩证法两门学科；另外有人还加上处理定义的部分和关涉准则或标准的部分；还有人则去掉了关于定义的那部分。处理准则（canon）或标准（criteria）的那部分他们认为是发现真理的一种手段，因为在这一部门中建立了对不同种类的印象的区分。与此相似，关涉定义的那部分他们认为也是辨识真理的一种手段，因为事物是借助概念而被把握的。
>
> 此外，他们把修辞学理解为对在连续叙述中如何良好陈述的学科，而辩证法则是通过提问与回答来正确讨论主题的学科；因此他们也把辩证法定义为是一门关于真、假、不真不假的陈述的学科。①

接下来，第欧根尼·拉尔修说他将援引麦涅西亚的狄奥克勒（Diocles the Magnesian）在其《哲学家纲要》（*Synopsis of Philosophers*）一书中的相关内容，对斯多亚学派的逻辑部门进行一个详细的说明。从这一次的说明看，斯多亚学派的“逻辑学”的大致体系应当是：

第一，印象学说（印象的分类、概念的产生、把握性的印象）。

第二，辩证法：1.语言学说（语音、词、句子、风格、种属、划分）；

2.逻辑学说（命题分类、模态命题、论证、逻辑悖论）②。

如果总结第欧根尼·拉尔修所给出的上述几种材料，我们不难看出，尽管斯多亚学派的“逻辑学”的含义比今天的要广泛得多，最初其实主要是两个部分：

---

① 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第7卷，第41—42节。

② 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第7卷，第48—82节。

1. 辩证法;

2. 修辞学。

其中,"辩证法"既是广义的"逻辑学"的一个部门,又包含了一个狭义的"逻辑学"。或者说,辩证法是广义的逻辑学的核心部门(相对于修辞学而言),而它所包含的那个狭义逻辑学又是它的核心部门(相对于语言学而言)。到此所出现的关键词,无论是辩证法还是修辞学、语言学、逻辑学,都与言说有关,所以都属于广义的语言逻辑。然后,斯多亚学派中有人又加上了两个部分,从而把"逻辑学"扩大为四个部分:

3. 标准(准则)论;

4. 定义论。

这两个部分,第一个不算语言学,第二个又属于语言逻辑学的范畴。所以,检点斯多亚学派的"逻辑"部门,真正严格属于今天"认识论"的,可能只是"标准论";放宽一点,其辩证法(狭义的"逻辑学")也可以放入;这是今天的学问划分思路勉强可以同意的;但是再放宽一点,还要包括"修辞学和语言学"。这在今天就很难让人接受了。但是我们发现,斯多亚学派在这两门学科中投入的精力似乎不比标准论和定义论少,甚至篇幅更大。很明显斯多亚学派的认识论与语言—语音、语法、逻辑、甚至修辞学有密切的联系,这是现代认识论所不具有的特点,因此也常常让现代研究者感到大惑不解。比如,为什么"修辞学"居然被列入斯多亚学派"认识论"的正式部门?

这个问题从斯多亚学派希腊哲学的"言说性"就可以理解了。严格说来,认识论不必采取语言中心的形式,因为"默会知识(tacit knowledge)"完全可以进行。单个认识主体的、非交流性的认识也完全可以思议,但是,希腊哲学认识论中的语言性一直很强,对于希腊人来说,语言学与认识论是相关的,都是逻各斯的各个方面;而逻各斯从内部看是思维,从外部看是言说,尤其是在争辩和论战中的论说。在总结斯多亚学派的逻辑部门的阐述时,第欧根尼·拉尔修说:

> 这就是斯多亚学派的逻辑学说。他们以此寻求确立这样的观念,即贤哲总是一个真正的辩证论者,因为一切事物都须在谈论中进行研究来

加以分辨，包括物理学和伦理学领域的事物，更别说逻辑学这样的部门了。①

用说话艺术就各种主题说服和被说服，是希腊哲学家们的日常生活形式之一。哲学家整天生活在说话——口语和书面语——当中。所以，语言理论（包括修辞学、语法学和逻辑学）在现代学术中一般被放在“交流沟通”的领域中，但是它却构成了斯多亚学派“认识论”的不可分割的部分。斯多亚学派认识论的绝对确定性追求起源于保护知识体系、反对怀疑论的进攻，这尤其体现在斯多亚学派的认识论特别强调语言学—辩证法—逻辑学。逻辑更是这样的言说技艺的核心部分。“逻辑”顾名思义是关于语言的，所以它严格地说是说话上的正确和得体。西塞罗说：“……哲学分为三个部分，即关于自然之奥秘，关于论辩术之精微，关于人生和风俗。”②斯多亚学派的辩证法显然更加接近希腊这个词的原义：说话。所以，它包括语言学和逻辑两个方面或者两个系列。就语言系列看，斯多亚学派讨论口语、书面语——声音，词的分类，声音的和谐，文体，语法等等；就逻辑系列看，斯多亚学派讨论概念的种属、判断和论证等等。当然，斯多亚学派认为这其实是一个事物的两个方面。

在斯多亚学派哲学中，即使对于逻辑的异化可能保持高度警惕的爱比克泰德甚至都承认贤哲必须学习逻辑。看来专事逻辑的职业哲学家总是容易轻视“人文哲学家”，古代哲学圈子里“搞逻辑的”专家们经常有某种“自负和虚荣”。论证和说服推理的力量是极为巨大的，很容易诱使学者们自高自大，夸夸其谈。爱比克泰德十分关心“怎样才能说服一个在这些能力方面优于他人的年轻人，不是变成这些能力的附属品，而是让这些能力变成他的附属品呢”？③ 但是，他也许感到自己平常过多批评学派内为了自负而沉耽于“克律西波逻辑”的人了，他又提醒学生们防止走向另一个极端：

大多数人都没有意识到，对含有歧义的和假设性前提的论证的处理，对由质疑而推导出结论的三段论的处理，以及总的来说对所有这类论证

① 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第7卷，第83节。

② 西塞罗：《论演说家》第1卷，第68节。

③ 爱比克泰德：《哲学谈话录》第1卷，第8章。

的处理,对生活的义务是有影响的。因为我们对一切事情的研究,目的都是为了了解美好高贵的人是否可以从我们的研究中找到适合于他们行为处事的方法和途径。人们说,好人或者不会就问题和答案进行争论,或者如果他要争论的话,那他也会轻易地在回答和提问中避开冒失和随意。①

正因为此,斯多亚学派的“贤哲”(好人)的定义中就包括了智慧、理性以及逻辑的能力。在这方面犯的错误,对于德性的生活绝非无足轻重。在下面这段对话中,爱比克泰德用自己学习逻辑当中的“偏见”和教训来告诫学生们,生动地表达了学习逻辑的重要:

在我们努力完善我们自己理性的时候,我们为什么还要好吃懒做、粗心大意、拖拖拉拉,寻找不肯劳作、不愿夜以继日苦干的借口?——我虽然在这些事情上犯了错,可我并没有谋害我自己的父亲,难道不是吗?——奴隶啊,在这种事当中,哪有一个父亲来让你谋杀?那我所做的是什么呢?你问。在这件事情上,你所犯的错误可能是那个唯一的错误。其实,这也是当鲁福斯(Rufus)指责我没有发现某个三段论当中的疏漏时,我对他所说的。“好了”,我说:“这并没有比把朱庇特神殿烧了那样坏吧。”可他答道:“奴隶啊,这个疏漏也就是朱庇特神殿。”或者说,难道除了放火烧朱庇特神殿和谋杀自己的父亲之外,就没有错误了吗?难道一个人冒失、愚蠢而随意地运用他所接受到的外部表象,不能理解论证、证明或诡辩——总之,不能在提问和回答的时候,看到什么是同自己的立场相一致或不一致,这些事难道就不是错误吗?②

进一步而言,斯多亚学派对于言说与真理的关系的重视,不仅是为了在哲学辩驳当中不至于被对手击败,而且是因为它们感到语言与真理有内在的关系,而语言比“思想”更能够公开明晰地讨论分析。斯多亚学派的认识论的“逻辑学关注”意味着它不直接讨论思想与客观世界的关系,而是讨论二者之间的那个中介层次——语言的层次。这样,就有了三个层面:

① 爱比克泰德:《哲学谈话录》第1卷,第7章第1—2节。

② 爱比克泰德:《哲学谈话录》第1卷,第7章第30—33节。

(1)印象和概念的层面——心理或思想流；

(2)命题的层面——由简单命题、复杂命题和论证推理组成的谓述流；

(3)客观事物层面。

一般的认识论讨论的是(1)与(3)的对应关系，但是斯多亚学派更考察语言(2)是否对应于“事态”(3)。认识论一般来说应当讨论思想与客观世界的关系，但是斯多亚学派的“认识论”中却讲了许多语言学方面的内容。我们不妨在此把斯多亚学派与伊壁鸠鲁派的认识论进行比较：伊壁鸠鲁的认识论主要是“标准论”(*Canonics*)，而几乎没有什么语言逻辑论。也许伊壁鸠鲁是有意回避希腊哲学的逻各斯中心传统，拒绝在研究形式逻辑上下功夫。伊壁鸠鲁派不认为语言成分的作用有这么大，比如，在感性的直接印象中就没有语言成分在发挥作用。但是对于斯多亚学派哲学，语言成分从一开始就伴随着印象，并非先接受纯粹材料，然后赋予语言形式加以解释。正如朗格所看到的，对于斯多亚学派，人(成人)作为理性生物，其印象是理性印象。理性印象在呈现其对象时就已经预设了语言和概念，至少是如“这是白色的”这样的形式。心灵中储存的概念当接受到感觉印象的时候立即就被激活，结果印象所呈现的对象必然已经是在概念的形式中。①

斯多亚学派的“以言说为认识论对象”的意识尤其体现在它们的一个重要概念“谓述”上。“谓述”的所指十分广泛，包括谓语(“在走”)和整个句子(“卡图在走”)，甚至包括整个推理(“如果天下雨，卡图就散步；现在天下雨，所以卡图散步)；总之涵括了命题式语言活动的所有范围。斯多亚学派的认识论尽管也讨论印象与概念，但是它们更为经常讨论的是印象与概念的语言对应物——谓述，语言的意义。我们有时把它翻译为“表达出来的东西”或“表达式”。这个术语的字面意思是“所说的事情”(that which is said)或词语句子实际上所说出来的是什么(what the words are actually saying)。斯多亚学派的语言意义理论的一个新颖之处就是认为语言的意义不是对象客体，而是“谓述”。现代学者对于斯多亚学派在“意义”理论上的贡献都是不吝赞美之

① 参见朗格与西德莱：《希腊化时期哲学家资料选编》，第239—241页。

词的。夏泊尔认为能够区分语言的意义和实际对象是一大进步,预示了现代语言哲学对意义和指称的区别。① 朗格也说斯多亚学派语义学理论最有意思的特征之一是它能把意思(sense)和所指(reference)区分开来。朗格并且提到麦茨(Mates)在《斯多亚学派逻辑》中、华生(G.Watson)在《斯多亚学派的知识论》中都对此进行了详尽的讨论和充分的肯定。斯多亚学派的这种意义理论正如弗雷格(Gottlob Frege)的类似意义理论一样,能够让人们用意思不同的词描述同一事物,而不会陷入同义反复。所以,这一学说对于斯多亚学派的许多理论都是重要的:

> 比方说,斯多亚学派的基本原则之一是"善的"(good)和"有益的"(profitable)只能用于断言美德和德行②。"善的"和"有益的",它们的所指是相同的。但是"善的是有益的"与"善的是善的"这两句话的意思(*Lekton*,谓述)是不同的。斯多亚学派不是用前一句话来表达一个同义反复,而是用它来肯定凡是可以称为"善的"都可以称为"有益的",反之亦然。③

本来,斯多亚学派尽量在所有的领域中坚持彻底的唯物主义:一切存在都是形体性的。但是,最终真正做到这一点的只有伊壁鸠鲁派,因为它们确实论证感觉和思想也是"影像",这是一种精微原子流。斯多亚学派已经像伊壁鸠鲁派那样坚持灵魂是精微的物质,但是似乎很难坚持思想的内容也是物体。克里安提斯曾经试图这么坚持,他说思想是真正意义上的灵魂"印痕",但是克律西波立刻看到这种"唯物主义"里面所蕴涵的麻烦,比如,后来涌现的思想(印痕)将会抹去前面的思想(印痕)。所以,克律西波在其论文《论灵魂》第2卷中说:我们不能在"印章的印迹"这层字面意义上来理解"印迹",因为要假定许多印象应该在同样的时间处于同样的地点,是不可能的。④ 我们在讨论斯多亚学派的"第一哲学"时曾经指出,斯多亚学派讲的"谓述"作为意

① 参见夏泊尔:《斯多亚学派、伊壁鸠鲁和怀疑论》,第23页。

② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第94、102节。

③ 参见朗格:《希腊化哲学》,第138页。

④ 参见第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第50节。

义，不是物体，所以不“存在”；但是，它又是真实的东西。同时，谓述没有独立存在，而只具有伴随印象和思想存在的“次级存在”，即“与理性印象相对应的潜在存在”。

讨论这种潜在存在的谓述而不直接讨论存在的思想的好处有几点。首先，尽管按照斯多亚学派的存在论，人的心理和思想是“物体性的”，但是这样的物体性存在却是无法观察的、不明白的、私自的，所以很难进行严密的科学分析。我们看到，斯多亚学派哲学大多使用类比去思考人的心理现象，然而类比究竟想要表达、能够表达的是什么，就很容易众说纷纭了。比如“印象”作为斯多亚学派认识论的一个重要概念，明显就是借助一个感性世界中的事情类比来说明人的认知状态，但是从克里安提斯和克律西波关于这一类比的本质究竟是什么的争论就可以看出，对于晦暗不明的心理现象的共识性认识是极为困难的，往往因人而异，争执不下。相比之下，语句命题作为“谓述”，其特点是可以观察的、明白的、公开的。谓述（命题和推理）的真假可以十分肯定地确定下来。①

其次，在斯多亚学派看来，哲学的错误问题有许多是因为对于语言的使用不了解而引起的，而非印象与概念上的错误。对哲学问题的解决因此不是依靠寻找什么更为强大可靠的认识能力如“理性直觉”等等，而是依靠澄清语言。这一想法预示了当代语言分析哲学的纲领。

“谓述”可大可小，最小的是“不完全的谓述”即没有主语的谓语动词，最大的是完整的推理。斯多亚学派的认识论以谓述为核心，关注真理的推理论证。而推理论证的基本问题是两个：前提真和论证形式正确，作为对系统性十分强调的斯多亚学派，其认识论正是主要由两个部分组成，即标准论与辩证法。所谓“标准论”讨论的是知识的来源——印象。所谓辩证法讨论的是理性论证的形式——逻辑。前者讨论推理的出发点的真值是如何保障的，后者讨论推理的逻辑形式的正确性是如何保障的。如果说前者关系到的是单个命题的真假，后者关系到的就是命题组的真假。下面我们将按照这两个大的方

① 参见第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第7卷，第62节。

面考察斯多亚学派的认识论—逻辑学。

在明了斯多亚学派认识论的总特色之后,我们将确定斯多亚学派的认识论的总问题。此处指的“总问题”不是它自己提出的总问题,它的问题当然是如何发现智慧和真理。但是我们在斯多亚学派追求自然智慧和真理的认识论中发现存在着某些根本性的问题,概括起来,乃是在发现智慧的道路上的个体知识与深刻知识之间的张力。这一张力是我们在导论中讨论斯多亚学派的总特色中提到过的,它在认识论中体现为:究竟哪一种知识重要?个体的知识还是整体性的智慧?斯多亚学派似乎并没有一清二楚的答案,而是给人以多种可能性,从而也给我们的解读带来了挑战和意义。

第二节　印象、概念与“把握性印象”

逻辑—认识论是关于真理的学说。所以真理的标准论(*Canon* 在希腊语中也意味着手段)是斯多亚学派逻辑—认识论的起点。让我们先看看芝诺对于整个认识过程的一个著名的“握拳”比喻:

> 芝诺曾经用一个动作来表示贤哲对于科学知识的唯一的把握。他伸出一只手的手指,亮出一只张开的手掌,说“印象就是如此”。然后,他稍微收拢他的手指,说:“认可就是如此”。然后,他把手指完全收拢在一起,握成了一个拳头。并且说这是把握性印象……然后,他把自己的左手放到自己的右手上,紧紧地有力握住它,并且说科学知识就像这样。这是唯有贤哲才具有的。①

“握拳”比喻因为是斯多亚学派的重要比喻,当中必然蕴涵了其基本理论框架。我们可以从中看到几个意思,第一是认识的各个阶段以及各种真理标准;第二是认识的主动性和经验的外来性的结合;第三是斯多亚学派对感性绝对确定性的追求。这些都是结合在一起的。一般说来,人们以为斯多亚学派

① 西塞罗:《论学园》第2卷,第145节;LS,41A。

的真理标准论是其感性印象论、尤其是“把握性印象”的理论。这不准确。其实，认识的各个阶段就是斯多亚学派的各种“真理标准”的思想。在这段话里面能够分析出几个阶段：

感觉（A）——把握性印象（B）——科学知识（C）

这里面已经暗含了两个“真理标准”，即 B 与 C；它们一个是感性，一个是理性。“正是借助感觉我们把握了白和黑、粗糙和光滑；而我们把握证明的结论则借助于理性，比如把握诸神的存在和它们的天意。”[①]第欧根尼·拉尔修介绍了斯多亚学派在真理标准问题上的争论，显出了斯多亚学派哲学家在这个问题上由少到多、不断增加真理标准的总体倾向。开始的时候，斯多亚学派与伊壁鸠鲁派一样，希望尽量证明感性本身就有真理性，于是，只有一个真理标准，即“把握性印象”。“他们宣称真理的标准是把握性印象，即来源于实在对象的印象。这里根据的是克律西波的《物理学》第 2 卷以及安提帕特[②]和阿波罗多鲁的说法”。[③] 但是，很快斯多亚学派又增加了新的标准，即“把握性概念”（有的译为“前把握概念”，单数 prolepsis，复数 prolepseis，prolepseis），这让拉尔修说克律西波在《论理性》的第 1 卷中提出了矛盾的说法：不是一种标准，而是两种：感觉和“前把握性概念”。而且，这一对真理标准的范围的拓展趋势看来可以继续下去。比如波埃索斯[④]提出了更多的标准：“理智，感觉，本能倾向，知识”。综上所述，看来至少斯多亚学派哲学的认识论肯定有这样几个重要的真理标准：1. 把握性印象；2. 共同观念中的自然概念；3. 科学知识体系。

处理准则或标准的那部分他们认为是关于真理的发现的，因为在这

---

① 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第 7 卷，第 52 节。

② 这里指的是生活于公元前 2 世纪，继承巴比伦的狄奥根尼，成为雅典的斯多亚学派首领的塔索斯（Tarsus）的 Antipater。本书译为安提帕特，请注意与公元前 397—前 319 年左右马其顿王国的安提帕特，以及公元前 1 世纪引导卡图从学斯多亚哲学的推罗（Tyre）的安提帕特相区分。《牛津古典辞典》（第 3 版）介绍了 6 位 Antipater（见第 110—111 页）。

③ 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第 7 卷，第 54 节。

④ 这里指的是公元前 2 世纪的西顿（Sidon）的 Boethus，他也是巴比伦的狄奥根尼的学生，请勿与公元前 1 世纪亚里士多德学派的西顿的 Boethus 混同（参见《牛津古典辞典》第 248 页）。

一部分中建立对不同种类的印象的区分。与此相似,关涉定义的那部分他们认为也是辨识真理的,因为事物是借助概念而被把握的。①

下面我们将对斯多亚学派的几种真理标准分别进行讨论,首先是印象层面的,然后是概念层面的。在阐释了从印象到概念的一般认识过程和真理标准之后,我们还将专门讨论斯多亚学派的独特真理标准学说——“把握性印象”。

一　印象、词与概念

印象是斯多亚学派整个认识过程的最初起点。“印象”(*phantasia*,英译 presentation,也翻译为“呈现”,则“把握性印象”也可以翻译为“把握性呈现”)是古代哲学对感性认识的一种说法。我们知道,感性认识的对象是时空中的宏观个体(在此,“宏观”层次指宇观与微观之间的“我们这个世界”的日常生活层次)。希腊哲学从赫拉克利特到亚里士多德,对于“个体”的本质与相关的感性认识的本质已经有了长期的反思和争论。处于后亚里士多德时代、继承了赫拉克利特哲学传统的斯多亚学派哲学是如何看待对于个体的知识呢?

在上述芝诺的握拳比喻中,显示出斯多亚学派认识论推崇感性印象,认为这是一切知识的起点、材料和真理的基础。第欧根尼·拉尔修根据狄奥克勒在其《哲学家纲要》(*Synopsis of Philosophers*)一书中的记载说:

> 斯多亚学派把印象和感觉的学说放在最前面,因为检验事物的真理的标准从大类来说属于印象;而且,先于其他部分的关于“认可”、理解和思想的理论,也不能脱离印象来陈述。因为首先出现的是印象,然后,具有表述能力的思想对自己所接受的印象赋予命题的形式。②

感性认识本来不算什么深奥的哲学认识,但是因为对于哲学真理的认识开始于此,而怀疑论因此质疑感性认识的真理性,所以也必须重新建立。尽管斯多亚学派强调印象的目的之一是为了突出经验论的立场:一切认识起源于

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第42节。

② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第49节。

客观的事物,但是斯多亚学派的认识论当中值得注意的是心灵的主动性,在印象过程中有主体之积极朝向对象的“把握”和“认可”。这两个术语都是斯多亚学派的独创和重要概念。在斯多亚学派那里,“感觉”指三类事物:(1)从灵魂的主导部分传向感官的普纽玛气息;(2)借助于感官的把握活动(apprehension);(3)感觉器官本身(参见 DL,7,52)。一个认识过程开始于客观事物搅动了它周围的物质(气或水),在一定的条件下,这种物质的运动就会传递到我们的感觉器官。斯多亚学派的感觉发生机制学说也反映了它的自然哲学。斯多亚学派因为相信自然处处皆实在,没有任何真正的虚空,所以其感性认识机制与伊壁鸠鲁派的“流射说”完全不同,并不需要物质薄片飞越虚空来到我们的眼睛上。所谓感官“接受”印象是这样进行的:眼睛与对象之间的“锥形普纽玛(气场)”(这锥形气场的锥头靠着眼睛,底座靠在对象上)的“张力”压迫眼睛,就会导致印象的产生。① 印象在感觉器官中形成后,在我们的身体内部又会传递到我们心中的统治本原。所以,整个过程都是物体性的,是外部客体对灵魂物体的物质性的作用。这一过程的结果也是物体性的,是刻在灵魂上的印象(*tuposis*,impression)。

印象来自现实对象,所以高于“表象”:“印象不同于表象(impresion)。表象是在睡梦中发生的、灵魂上的一个印迹,即一种变化……相反,印象是指来源于实在对象,与该对象相一致,且已经是以印章的方式被铸印、打印或压在灵魂上的东西;如果它来源于非实在对象则不属此类。”②不过,这只是一个一般性的概述。严格说来,与伊壁鸠鲁不同,斯多亚学派并不宣称所有的印象都是真的,都是真理的标准。在印象当中,唯有那种“把握性的印象”才是真理的标准。我们在下一节中将详细讨论。

除了印象,概念当中也有一类是真理标准——“把握性概念”(*prolepseis*)。这个词也可以翻译为“已把握概念”或“先前已经把握的概念”,其特征是“共同观念中的自然概念”。这么一来,斯多亚学派似乎拓展了真理标准的范围,

---

① 参见夏泊尔:《斯多亚学派、伊壁鸠鲁和怀疑论》,第 20 页。

② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第 7 卷,第 49—50 节。

不仅包括印象——“把握性印象”的领域,还加上了概念——当然是概念中可靠的那种“把握性概念”。这对于斯多亚学派已经很不容易了,因为从本体论上说,概念被斯多亚学派归结为心灵的一个表象而已[①],而表象(*phantasima*)比印象(*phantasia*)的实在性还低。在此我们又看到斯多亚学派在本体论和认识论之间的犹豫和冲突。之所以必须承认概念的作用和地位,是因为斯多亚学派在认识的各个阶段都既强调知识来源的经验论,又强调人的主观认识能力的积极主动作用。正如朗格所说的,斯多亚学派区分被动地接受印象与主动地认可印象,这实际上就是在区分单纯的觉察与有意识地注意到或知觉到某物。印象如何是人无法控制的,对于印象的认可却取决于人。只有具有适当张力的灵魂才能进行这样的认可。软弱无力的灵魂只能被动接受印象。积极有准备的人在灵魂中储备了由经验发生而来的概念,所以其反应通常不会局限于记录印象。它还会对印象作出解释和概括,比方说,把某些经验材料看做“是一条黑狗”,而不仅仅是一个具有某种颜色或大小的形状。斯多亚学派正确地把知觉—认可理解为一种形式的判断:“我所看见的是一条黑狗”。由此可见,在斯多亚学派看来,知觉活动并不是一个主体意识完全被动地接受客体作用的过程;在知觉活动中,主体已经有了积极的参与,已经在积极地改造客体呈现给我们的印象。[②] 柏拉图新学园派最后的领袖安提俄库(Antionchus)由于受到斯多亚学派认识论的影响,最终从怀疑论转向对认识的肯定。西塞罗在《学园派》中借安提俄库的鲁库卢斯(Lucullus)的口这样描述认识的过程,突出了概念的主动作用:

> 心灵是感觉的源泉,甚至可以说与感觉等同。心灵具有一种自然的力量,当心灵被对象激活时,这种力量就被施加在该对象之上。于是心灵抓住某些印象,以便立即使用它们,并且把其他一些印象储藏起来,作为记忆的资源;再把其他的印象按照相似性加以安排,以便产生事物的概念,即希腊人有时称为 *ennoiai*(观念)、有时称为 *prolepseis*(把握性概念)。

---

① 参见沃格尔:《希腊哲学》第 3 卷,第 124 页。

② 参见朗格:《希腊化哲学》,第 126 页。

在增加了理性、逻辑论证和成千上万的事实之后，对所有这些事物的理解就展现出来。理性通过这些阶段就得到了完善，最终达到智慧。从那以后，人类的心灵就完全适合于进行科学知识的把握和一致性的生活了。①

肯定“把握性概念”（或“前把握概念”）作为公认的真理，也是为了解决推理的大前提问题。这个问题对于演绎推理来说从古到今都是一个重大的难题，也被怀疑论抓住当做攻击独断论的突破口。亚里士多德在《形而上学》等书中认真考虑过演绎推理的大前提的真理性如何保证的问题，但是没有得出令人满意的结论。斯多亚学派似乎认为这可以通过人们的“公认”信念来解决。爱比克泰德说：

对所有的人来说，“把握性概念”（prolepseis，preconceptions）都是相同的，此“把握性概念”不会同彼“把握性概念”相矛盾。因为我们中间有谁不认为好是有益的，是某种应该被选择的事物，是在每种情况下都应该寻求和追求的东西？我们中间有谁不认为正义是美且相宜的？那矛盾会在什么时候出现呢？在我们把“把握性概念”运用到特殊事例的时候。当有人说：“他行为高贵、勇敢”时，另一个人却说：“不，他不过是没脑子而已。”因此就出现了矛盾……那么，接受教育意味着什么呢？意味着学会如何把自然的把握性概念运用到特殊事例上去，意味着把每一个自然的把握性概念都能合乎自然地运用到另一个特殊事例上去，从而进一步对我们所能控制的事物和不能控制的事物作出区分。②

但是，“公认”未必是一个很好的标准。怀疑论就不会认为所有的人对大前提中包含的概念拥有一致的看法。塞克斯都·恩披里柯说：怀疑论并不怀疑人在所有研究之前必须拥有把握性概念和概念。但是，问题是这样的概念太多，而我们没有能力区分它们，无法发现其中谁是最有可靠性的，“已经把握了”的；所以我们只能对它们一概悬搁判断。③ 斯多亚学派可能的回答是：

---

① 西塞罗：《论学园》第2卷，第30—31节（LS，40N，LS将这两节内容概括成5条，并将全文转引。LS的其他条目也有类似情况）。

② 爱比克泰德：《哲学谈话录》第1卷，第22章，第1—3节；LS，40S。

③ 参见 Sextus，*Against the Preofessors*，8.331a—332a；LS，40T。

"共同概念"之所以可靠,是因为它们来自自然,而不是因为相信的人多。人多人少,对于传承苏格拉底精神的斯多亚学派来说,最终不是重要的事情。真正保证"共同"的,是其有"自然的来源";或者说,正因为某些概念是自然的,因此才会是共同的。这样的自然概念首先包括神的存在和本性的概念。斯多亚学派在论证神的存在的时候,就诉诸人们对神的存在拥有共同之信念,而这样的信念是"自然的"①。

自然的共同概念也包括斯多亚伦理学中的基本价值观,这与斯多亚学派的定义理论有着密切的关系。对于斯多亚学派来说,定义绝不是今日逻辑中的一般思维理论,而是"发现真理"的方法论。在斯多亚学派的各种学科中,它们都对分类和定义显示出热情关切。这也是柏拉图和亚里士多德的大传统。柏拉图和亚里士多德都关注划分,强调划分要按照自然的关节,不能任意进行,才能抓住真理。对斯多亚学派哲学经常批评的西塞罗也认为,斯多亚学派的定义能够帮助我们认识事物的本质,从而有很大作用。古代伦理学经常讨论"愤怒"是不是对于勇敢必不可少。亚里士多德是倾向于这一观点的。西塞罗从斯多亚学派的角度批评了亚里士多德的这一观点,他的根据就是"勇敢"的定义:

> 我们应当说疯狂是有益的吗?研究了"勇气"的定义之后你就会知道它并不需要坏脾气。勇气是"灵魂在需要忍耐的事情上服从最高法律的习性"。或者"在经受和抵挡那些看上去可怕的事情时保持稳定的判断",或者"对于可怕的事情的科学知识,是害怕的反面,或者是对此完全忽视,保持对于这些事情的稳定判断"。或者用克律西波的更为简洁的公式(前面的定义是被斯多亚学派公认为本派最能构造定义的人:所有的定义都很相像,但是有的比别的更能表达我们的共同概念)吧,他怎么说的?他说:勇气是"对于需要坚持的事情的科学知识"。或者"灵魂在忍受和坚持中无畏地遵从最高法律的习性"。我们尽管可以对这一学派大加攻击,就如卡尔尼亚德所做的,我还是以为他们可能是唯一真正的哲

① 参见沃格尔:《希腊哲学》第3卷,第125页。

> 学家。因为这些定义岂不都阐明了隐藏于我们大家心中的关于勇气的晦涩概念？而一旦这被阐明了，勇士、将军或是演说家还需要什么其他的东西呢，他们不是完全明白了可以不必借助愤怒就可以表现出勇敢了吗？①

在此，我们必须提到朗格的一个看法，他认为目前研究者们大多认为斯多亚学派似乎是把一切真命题都归结到其哲学的起点，也就是“把握性印象”之上，而这不过是一种独特的感性印象。但是，事实上斯多亚学派提出了一类“非感性的”印象，这类印象没有物质客体或单一的物质客体与之相对应。比方说，“人是理性动物”或“50 是 5×10”的印象就属于理性的或非感性的印象。这些理性的印象是人的心灵对事物本性的直觉，或者说是事物本性在心灵上的印迹，从这些理性的印象当中就产生了在认识过程中发挥着巨大作用的“前概念”（前把握概念）。②

斯多亚学派在肯定概念在认识过程中的重要作用的同时，在讨论概念的起源问题上还是注意抑制概念的自我膨胀的趋势，严格将其规定为是经验的产物。正如普卢塔克所指出的，斯多亚学派认为“概念也是某种印象，所谓印象乃是灵魂中的印迹……他们[斯多亚学派]把概念规定为某种储存起来的思想，而记忆是稳定持久的印迹。”③为了突出概念的经验论起源，斯多亚学派指出人的灵魂在出生时是一张白纸，没有任何先验概念。学者们大多注意到，近代英国经验论代表洛克的“白板”思想在斯多亚学派这里已经明确地被提出了。艾修斯在《意见集成》中做了如下转述：

> 斯多亚学派说，当一个人刚出生的时候，他的灵魂之主导部分就像一张等待在上面书写的白纸一样。他的所有观念都刻印在上面。最初的刻印方式是通过感觉。因为通过对某种东西比如白色的感觉，它们就在这种东西离开之后依然对其有记忆。当许多类似的记忆发生之后，我们就可以说我们有了经验。因为同类经验的积少成多就是经验。有些观念是以前面说到的方式并非刻意追求而出现的，有些则是通过我们自己的教

① 西塞罗：《图斯库兰的辩驳》第 4 卷，第 53 节；LS，32H。

② 参见朗格：《希腊化哲学》，第 131 页。

③ Plutarch，*On Common Conceptions*，1084f—1085a；LS，39F.

导和注意而出现的。后者仅仅被称为“概念”,前者也被称为“把握性概念”。理性(我们因此而被称做理性的)据说当我们在7岁时就从我们的前把握观念中形成了。①

斯多亚学派对于概念如何从经验中产生出来的过程,提出了系统的解释。这些方式大致是“转换”,这又可以仔细分为多种方式:相似、合成、类推。而类推又分为增添与缩减。塞克斯都·恩披里柯在批判独断论者时介绍过独断论者的“概念制造学”:

一般来说,每一个能被领会的事物,或者是通过显现于感官前的事物的呈现为人们领会,或者是通过显现于感官前的事物的转换(transition)为人们领会,而这又有着多种不同的方式——有时通过相似,有时通过合成,有时则通过类推,而类推又有或添增或缩减等不同的方式。诸如白和黑、甜和苦之类的事物,就是通过显现于感官前的事物的呈现为人所领会的,因为这些事物虽然是可感物,但也可以被领会。至于通过显现事物的转换而为人所领会的那些事物,它们或者是通过相似性被领会(例如,可以通过苏格拉底的画像来推想到不在场的苏格拉底),或者通过合成被领会(例如由人和马推知所谓“马人”,因为“马人”既不是人也不是马,而是二者的复合物),或者是通过类比,即要么放大、要么缩小某个对象,来领会一个新的事物,比如我们可以把眼前看到的一个中等个子的人的形象,运用想象进行扩展,就能构想出“独眼巨人”的形象,他不是“一个吃五谷杂粮的人,而是一棵落生于山顶之上的/高大挺拔的树木,它令人生畏地脱群而出”②。而通过把他加以缩减的办法,则可以得到一个侏儒的概念。③

塞克斯都·恩披里柯在行文中没有点出谁是这一学说的主人。但是第欧根尼·拉尔修对于这种共同概念的起源学也有记载,尽管内容不尽相同,又添加了“反对”、“过渡”、“缺失”等方式,大体却是相当一致的,看来是同

① Aetius,4.11.1—4;LS,39E.

② 荷马:《奥德修纪》第9卷,第191节。

③ 塞克斯都·恩披里柯:《反自然哲学家》第1卷,第393—395节。

一个来源但是在发展中逐渐增加。而且他把它明确列入到斯多亚学派名下：

> 在概念当中，有的来自接触，有的来自相似性，有的来自类比，有的来自转换，有的来自结合，有的来自反对。对可感事物的概念来自接触；来自相似性的概念是从眼前的东西推衍出来的概念，比如从苏格拉底的塑像中获得“苏格拉底”的概念；而通过类比获得的概念中，有的是借助扩展，如“狄提俄斯”（Tityus）和“独眼巨人”的观念；有的是借助缩减，如侏儒的概念。“地球的中心”是通过与更小的球体的类比而被领会的。至于通过转换获得的概念，“胸前长着眼的魔鬼”就是一个例子。而“马人”是通过复合法获得概念的例子；“死亡”一词是通过“反对”（对立）获得的概念。此外，有些概念是通过过渡而获得的，比如“谓述”和“位置”。“正义”和“善”这两个概念是自然地获得的。还有，通过缺失（priviation）也可以生产概念，比如“没有手的人”。这些就是他们关于印象、感觉和思想的理论。（DL，7.53）

这样的学说显然是为了反对柏拉图的先验理念论。按照斯多亚学派的大火理论，每次宇宙大火结束后，人们都彻底忘记了过去。所以在新的世界开始时，进入新一轮轮回的所有生物都带着白板一样的灵魂，没有任何“内在观念”。由于斯多亚学派在概念学说上使用了几种术语，学者们对于某些古代材料中的斯多亚学派的表述有争议，认为斯多亚学派是否可能多少接受先验论的观点。我们不妨在此梳理一下上面的材料进行考察。斯多亚学派用于概念的最一般术语是 *ennoia*。至于前把握概念，是 *prolepsis*。后者的“前”，既指时间上的前，是人类理性出现之前的少年时代不用专门教导而自然习得的，也暗示了价值论上的优先：这是“自然的”，所以就是真理标准。除此之外，斯多亚学派还喜欢使用“共同概念”（*koinai ennoia*），由于它们是自然的，所以是真理标准。在此意义上，“共同概念”就是“把握性概念”。在有的时候，*prolepsis* 又被称为是 *emfutoi* 或是 *physikos*，听上去像是“天生而来”。但是学者们认为迄今为止没有可靠的证据能够证明这一点。最多只能把它们理解为人的心灵自然地具有这样的概念的性向（predisposed）、倾向或是种子，或者说，这样的

概念是“自然地发展出来的”。[①] 总之,斯多亚学派与伊壁鸠鲁的经验论的立场基本相同无异。甚至斯多亚学派的认识论中不少内容比如概念起源的经验论描述与伊壁鸠鲁的描述也十分相似(这让某些现代学者感到吃惊,因为斯多亚学派的自然哲学与伊壁鸠鲁的自然哲学几乎处处截然对立[②])。当然,两种经验论在其他方面也有重要差别。比如在是否重视印象—概念流程的语言逻辑方面上,他们就分道扬镳了。

斯多亚学派总是喜欢从语言—逻辑学的角度分析问题。对印象—概念的真理标准问题也是如此,这集中体现在斯多亚学派的独特的词源学理论上,它进行专门的语词分析:什么词是自然的,什么是不自然的。斯多亚学派对于习俗语词用法不感兴趣可能就与此有关。第欧根尼·拉尔修说:至于“语汇的正确性”这门学问,即习俗是如何规定了各种事物的名字的,斯多亚学派的贤哲无话可说。[③] 从某种意义上说,词语的自然起源论也是“共同概念”的真理性的保证。奥利金曾经论述道,亚里士多德认为名词是习俗的产物,而斯多亚学派认为是自然的产物,因为“原初的声音是对被命名的事物的模仿。这是他们引入了某种词源学要素的基础”[④]。

与印象对应的语言学单位应当是词语。在印象与词的关系上,也体现了斯多亚学派的经验论的还原论,即要把整个知识的体系建立在踏踏实实的自然基础上。“辩证法的研究开始于声音问题”[⑤]。斯多亚学派中有不少人比如巴比伦的第欧根尼都关注语言学中的语音学,这首先就是区分人类说话的声音与动物鸣叫的声音,因为人类的语音是“思想的有声产品”。朗格对斯多亚学派所主张的“基本的声音模仿事物”的学说进行了梳理和讨论:

> 斯多亚学派所说的“基本的声音”有哪些呢?我们不知道。但是从后来的语法学家的著作中可以看出,它们包括那些起码从词源学上说得

① 有关讨论参见沃格尔:《希腊哲学》第3卷,第123—125页;夏泊尔:《斯多亚学派、伊壁鸠鲁和怀疑论》,第21页。

② 参见夏泊尔:《斯多亚学派、伊壁鸠鲁和怀疑论》,第20页。

③ 参见第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第83节。

④ 奥利金:《驳凯尔修斯》第1卷,第24节;LS,32J。

⑤ 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第55节。

通的词语。《辩证法原理》(*Principia dialecticae*)的作者(一般认为是圣奥古斯丁)注意到,斯多亚学派选择的是这样一些词:“在这些词中所指的客体与声音的含义是一致的”;他还举出了 *tinnitus*(叮叮叮)、*hinnitus*(马的嘶鸣)等拉丁语词的例子。这种分析还延伸到了个别的字母和音节,也许斯多亚学派所谓“基本的声音”正是字母和音节,而不是由它们组成的词。瓦罗写道:“有些音节刺耳,有些音节柔和……刺耳的音节有 *trux*, *crux*, *trans*;柔和的音节有 *lana*, *luna*”(*crux* 意为“十字架”,而 *lana* 的意思是“羊毛”)。这种对语言的严格的拟声学说明只适用于“基本的”声音或词语。用《辩证法原理》的术语来说,这叫“相似原则”。这本小册子还确定了其他的构词原则。其中有“反对”原则,比方说,“战争”(*bellum*)是“美好”(*bellus*)的对立面;“重”(*lucus*)则以同样的方式从“轻”(*lux*)派生出来。①

斯多亚学派相信语音这样的思想产品与外部现实对象有相似之处。换句话说,名称是自然形成的,因为它们代表了它们所指代的事物的实际属性。斯多亚学派之所以坚信这种学说,是为了保障认识起点的绝对的真。这种词源学,正如朗格所说的,在柏拉图的《克拉底鲁篇》里就借对话者之口提出了。在这个对话里,按照其一贯作风,“苏格拉底”在主张名词起源的自然说和约定说之间摆动,并无独断的定论。但是斯多亚学派相信“苏格拉底”所主张的自然起源说是真诚的,而且,与斯多亚学派一样属于赫拉克利特派的传人“克拉特斯鲁”也持这样的看法。所以,斯多亚学派认为应当相信至少有些名称及其构成成分(字母和音节)具有它们指代的一切事物的共同属性。这些具有再现事物本性的特别功能的名称是“基本名词”,其他的名称是由这些“基本的”名称组合而成。

这种学说尤其适用于名词。我们在前面讲过,斯多亚学派把动词和形容词说成是“谓述”,只是潜在存在的。但是名词就不同了,许多具有名称者都是物体,而物体性正是斯多亚学派的“存在”的特点。在此我们又一次看到斯

① 朗格:《希腊化哲学》,第 133—134 页。

多亚学派的"第一哲学"与语言学的密切关系。朗格对此提出一个推测说:

> 所有的特性都必须是物质的属性,因而都必然依附于某个物体,这一形而上学的观念,从语言学上讲,与下面这一理论是对应的:摹状词本身没有地位,它们要就或真或假的世界说点什么,就必须用来断言实际存在的主体。现有的斯多亚学派的词源学说明中,绝大多数是有关名词的,并且很有可能他们所谓"基本的声音"就是指名词及其成分。由于名词是表示本体的,因此,就比较容易把它说成本质上是再现的,而要把动词和其他词类说成本质上是再现的,就不那么容易了。①

不仅斯多亚学派相信自然词源说是苏格拉底的看法而接受了它,而且伊壁鸠鲁似乎也赞成这一看法。斯多亚学派在此与伊壁鸠鲁相似,都主张某种"构造主义":复杂句子的真理性要还原到简单句子,简单句子的真理性必须还原到词的自然性。伊壁鸠鲁派也认为真正具有自然起源的并不是所有的词语,而仅仅是语词中的基本要素;然后,人类又通过理性操作于这些自然要素,构造出更为复杂和用途广泛的词语:

> 自然能力从事实中被迫得到多种多样的教训。理性后来又对从自然中习得的东西进一步完善化,作出新的发现……所以,事物的名称并非起源于习俗的约定,而是各个部族在各自的独特感受和感觉印象的推动下,发出特别的声音。因此,人们的发声由于不同感受和印象而不同,并因各个部族居住的不同地方而不同。②

今天词源学大部分不主张"自然词源学",其实,即使古代的人们也感到词义的来源很难说是自然的。尽管斯多亚学派哲学家以主张自然词源学著称,斯多亚学派内部在这一立场上也不是一贯的。芝诺和克里安提斯在相信词与物之间存在一一对应的自然关系上显得十分自信;但是,克律西波等更为抽象化的思想家就认为语词的意义不是直接的对象的属性。正如朗格所说的,芝诺的基本公式是:"铁铲就该叫做铁铲",这或许意味着,"铁铲"与其指

① 朗格:《希腊化哲学》,第137页。

② 参见包利民等编译:《自然与快乐——伊壁鸠鲁派文选》,第17页。

代的事物之间存在着自然的对应关系，用其他的名称来称呼该事物乃是违反它的自然的。而克律西波与柏拉图一样，认为"每个词都自然地是含糊的，因为同一个词可以在两种或更多的意思上使用"。而且两个不同的词可以在同一种意义上使用，两个相同的词却可以在不同的意义上使用。①

二　把握性印象

斯多亚学派认为最首要的真理标准就是印象中的"把握性印象"（*phantasia, kataleptike*）。由于这一学说是斯多亚学派认识论极为自豪的"重大发明"，正因为此，斯多亚学派在古代与柏拉图的学园派怀疑论展开了一场长期理论大战，也由于这一学说集中反映了斯多亚学派认识论的特色和困境，所以这将是我们讨论的核心（同时可以参见关于怀疑论的一编）。让我们先看看"把握性印象"的基本定义：

> 印象是灵魂中的印迹；该名称恰当地从印章在蜡上的印迹借用而来。有两类印象，一类把握实在对象，另一类则否；他们认为前者是对实在性的检验标准，认为它来源于实在对象并与对象自身相一致，且以印章方式刻印或铸印在心灵上；后者是非把握性的，它不来源于实在对象，或者，即使来源于对象，也不与其相一致；它是不清晰或不明显的。②

"把握"是一个比喻，它所比喻的"印象"产生的过程是这样的：首先是在外部影响下，主导原则的变形或受到作用，此时是"手掌的张开"；然后主导原则对印象积极回应，注意它，抓住它，认可它，于是就产生了有把握的、认识了的印象。这一比喻表达了许多，第一，是"牢牢不可动摇"——不可被其他人的说法和论证所动摇。第二，这是对真理性的比喻。但是，我们把握或理解的是什么呢？决不只是印象本身，应当是印象的原因，也就是"真实的客体"。所以，"把握"意味着理解了引起印象的"真实的客体"。朗格说，这是我们表述斯多亚主义理论的一种叙述方式，但是，当我们以这种方式来叙述时，会遇

① 参见朗格：《希腊化哲学》，第134—135页。

② 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的著作和学说》第7卷，第45—46节。

到一个无法回避的困难。朗格通过语言分析讨论了“真实”的歧义性带来的把握性理解的困难:

> “真实的客体”这一说法只是斯多亚学派所使用的希腊原文的一种不太确切的翻译。他们所使用的希腊原文严格按照字面意义应当翻译为“是者”(that which is),而其中表示“原本是”的动词原文 *hyparchei*(原型动词 ὑπάρχω,hyparcho 的第三人称单数原意是“原初就是如此”,“存在状况”,“存在的资源”——引者注)既可以指“存在”(*exists*)或“真实”(*is real*),也可以指“确实如此”(*is the case*)。在英语中,我们可以谈论某个事物的“存在”或“是真实的”,所以,既然把握性印象的原因是一个物体,我们就可以说把握性印象使我们把握到了“存在者”或“真实者”。但是,如果这个词还可以指“事实确实如此”,那么,把握性印象使我们能够把握到的就应该是“事物确实如此”,比方说“我看见一条黑狗”是一个事实。此时所说的“把握”就是比喻上的把握,因为不可能真的“把握”那条狗。①

第三,把握性印象的比喻表达了知识中有被动的和主动的、客观的和主观的两种成分的共同作用。一方面,材料来自经验,外物的运动或扰动传入人心;另一方面,对材料的主观把握是知识不可或缺的部分,而位于心中的“主导部分”在“把握”中的主要工作就是使用前把握性概念对材料进行解释和理解。这样的意象突出的是感性知识本身的绝对清晰性和确定性。西塞罗在介绍芝诺关于感性理论中的新创造时说道:“他没有赋予所有印象以可靠性,而只是赋予了那些具有展现其对象的特殊力量的印象。因为这样的印象是通过自身而被发现的,他称之为‘把握’(*katalepton*,*cognitive*),就像被手抓住的东西一样。”②

具体说来,所谓“把握性印象”首先有两个特征:第一是来自存在的事物;第二是与对象严格相像(后来的斯多亚学派哲学家在此之上又加了两个特

---

① 朗格与西德莱:《希腊化时期哲学家资料选编》,第206页。

② 西塞罗:《论学园》第1卷,第41节;LS,40B。

征）;第三，表现了对象的所有属性;第四，不可能来自不存在的事物。[①] 不过，这几个特征其实是真理的本质规定，而不是检验真理的标准。究竟如何在各种印象中识别出符合这些特征的“把握性印象”呢？哲学家一般可以通过两种方式来回答这一问题：一种是外证的，即提供检验印象与外部对象之间相互吻合的方法论工具;另一种是内证的，即从印象自身找到“真理性”特征。前者属于“镜式反映论”。我们看到，尽管希腊哲学对此并不陌生（希腊化时代的怀疑论哲学甚至提出了极为系统的“十式”来反对镜式反映论的可能性），但是斯多亚学派的“把握性印象”却并没有采取这一思路。从各种材料看，它是内证式的，因为斯多亚学派对印象的理解更像是一种“光照论”或“呈现论”的现象学。也就是说它对印象的真理性的看法十分接近于塔尔斯基的真理定义：即“雪是白的”是真的，当且仅当雪是白的。而不是“雪是白的”是真的，当且仅当此处有特定光波频率的量子。（斯多亚学派自己用的例子是“当你说‘现在是白天’的时候，你似乎在肯定现在是白天这个事实。那么，如果现在确实是白天，则我们提出的判断为真;否则，为假”。[②]）总之，斯多亚学派感性认识论中如何“把握”客观对象的问题并不是如何“设法进入到印象的背后去观看本物是什么”，而是仔细小心观察对象本身，不要把蓝色看成红色了。斯多亚学派在说“把握性印象”是真理标准的时候，是在不同的感觉中选出最佳感觉印象，而不是要到感觉的背后发现与感觉不同的东西。事实上，正是由于斯多亚学派的感性真理论主张“A”的真在于 A 是事实，怀疑论甚至用“循环论证”来批评斯多亚学派的真理理论。塞克斯都说：

> 斯多亚学派认为“一个真的命题”就是“确实是”的、并且与某种东西相矛盾。但是当人们问他们“确实是”的命题是什么时，他们说就是激发一个“把握性印象”的命题。但是当人们追问什么是“把握性印象”时，他们又退回到“确实是的”（而这也是不明白的），说一个把握性印象就是

---

① 参见朗格与西德莱：《希腊化时期哲学家资料选编》，40E。

② 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第 7 卷，第 65 节。

“来源于、并且符合于‘确实是’的东西的印象。”①

朗格为斯多亚学派提出了一个辩解:虽然命题与事实都可以说是“是的”(存在,确实如此),但还是有所不同,所以,斯多亚学派的真理理论并不是循环论证。因为命题是非物体性的,它的“是”并不是指它的“存在”,而是它的真,即情况确实如此;但是认识的对象的“是”所指的乃是它的“存在”。总之,印象并不是外在客体的“表象”,而是像光一样照亮了——令我们直接看到了——实际事物本身。② 这可以解释斯多亚学派哲学家对“把握性印象”提出的其他几个特征,即“清晰明白”与“令人不由自主地认可它并按照它行动”。令人信服的印象在人的灵魂中产生一种平稳的运动,令人感到不得不认可。凡此种种,都属于真理的内证式(self-certifiability)的标准,即在印象本身中寻找确定性的标准,把某一类印象规定为能够绝对正确无误地“把握对象的印象”。

在我们看来,对于“把握性印象”的内证型真理标准的追求意味着斯多亚学派认识论对于感性认识能够把握真理有一种异乎寻常的强调。这其实不是我们在日常感性生活中的所作所为。生活是在含混中进行的,没有必要追求绝对真理性。日常生活总是在某种非注视的、非语句化的实践感悟中前行。古代的学园派怀疑主义用或然性真理的概念(“可能性”、“可信性”、“近似性”)表达这一生活常识,其特点不是断言感性认识的百分之百的真理性,而是区分不同或然性的意见,然后依靠或然性高的意见生活。所以,斯多亚学派的印象学说表面上看是在帮助恢复被哲学破坏的日常生活,其实已经超出了生活和常识的范围,而属于一种走极端路线的哲学。朗格说:“在整个斯多亚学派哲学的历史中,这个学派都没有从芝诺首先提出的这个立论后退,即对于世界的无误知识是可能的,而且所有正常人都有自然机制,使其能在可以发现的真理和错误之间作出可靠的区分。”③为了追求绝对的感性确定性,斯多亚

---

① 塞克斯都·恩披里柯:《反职业家》第 8 卷,第 85 节;LS,33D。

② 参见朗格与西德莱:《希腊化时期哲学家资料选编》,第 206、239 页。

③ 朗格与西德莱:《希腊化时期哲学家资料选编》,第 249 页。

学派哲学家建议注视型的观察认识：擦亮眼睛，把握每个个体的独一无二性。把握性印象的特征是“清晰、明白”以及因此令人不由自主地认可之，并导向相应的行动。这么极端化的做法来自哲学争论：为了反对怀疑论。斯多亚学派所强调的“真理性的”印象或清晰印象，是每一个正常的人、清醒着的人都能够做到的，并不需要少数量子物理学家、哲学家那样的高级“智者”才能达到。干扰感性认识的真理性的，是随意、任意等，是感性辨析力的缺乏或未能充分使用，而不是理性推理和直观力量的缺乏或未使用。这一点，在斯多亚学派与自己的老对手怀疑论的相互争论中可以清楚地看出：

> 某个学园派成员宣称他对任何事物都不确信，阿里斯顿说：“难道你没看见你的邻座在旁边么？”那人回答：“没有”，他回答：“谁让你瞎了眼呢？谁剥夺了你明亮的视力？”①

很清楚，斯多亚学派认为“明亮的视力”就足以解决感性认识的真理性。感性认识就是真理性认识，而不仅仅是反映背后原因实体的虚像、或者是通向真实的理性认识的一个中介。这是一种“内证式”或内在标准式的感性真理标准论。但是这种内证式标准也容易被怀疑论抓住和攻击：错误的印象比如梦中或发疯的人的印象也可能是清晰明白、令人不由自主地想要认可的，并导致相应的行动，无法把它与“把握性印象”区分开来。塞克斯都·恩披里柯甚至举出了在清醒状态下，人们有时也难以说自己的感性印象有百分之百的把握。一个古代著名的传说例子是希腊远征军英雄之一墨涅拉俄斯从特洛伊回家的路上，在埃及把海伦放到船上，进入王宫，此时他却看到了“海伦”，她是栩栩如生的一个活人，但是墨涅拉俄斯不敢“认可”她，因为他相信海伦仍在船上，尽管他留在船上的“海伦”实际上是诸神制造出来的幻影。第欧根尼·拉尔修记载了斯多亚学派创始人之一阿里斯顿遇到的一个生活中的真实例子：

> 阿里斯顿认为斯多亚学派学说中最重要的一点就是主张智慧之人不会持有意见。但培尔赛乌坚决反对这种学说，他唆使一对双胞胎中的一

---

① 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第7卷，第163节。

个把一笔钱存放在阿里斯顿那儿,然后让另一位去取回。阿里斯顿因此陷入困境而被驳倒。阿里斯顿与阿尔凯西劳意见相左;一天他看见一个牛状的带着子宫降生的畸形物,便说:"啊,现在阿尔凯西劳手头有了一个反对感官的明证性的论据了。"(DL,7.162)

看得出来,斯多亚学派对于学园派怀疑论不承认清楚明白的感性真理十分恼火,又没有办法。爱比克泰德在与学生讲到学园派的时候也说,如果一个人对显而易见的真理予以抗拒的话,那么,我们就很难找到一种可以使其改变观点的论证。原因既不是因为这个人有才能,也不是因为老师无能,而是因为这个人已经陷于某种论证而不能自拔、僵化成了一块顽石:

你的感官能告诉你,你是清醒的吗?"不行",他答道,"在梦中的时候,我有种自己是醒着的表象,这和醒着的时候的感觉一样,所以它们都不能说明任何问题。"那这两种表象之间是不是没有什么不一样呢?"没什么不一样。"我还能和这样的人继续讨论吗?有什么烧灼剂或者手术刀可以用到他身上,好让他认识到自己的麻木?他确实认识到了,但却装作没有,那他比一具尸体还要糟糕。一个人没有认识到矛盾,其处境是糟糕的;另一个人确实认识到了,却不为所动,也不思改善,那他的处境是糟之又糟。他的自尊和羞耻感已经被砍掉了,他的推理能力,如果我不愿意说是被砍掉的话,则已经动物化了。①

斯多亚学派对于这种把握性印象的感性真理性的强调体现出了它的经验论的还原论,即以"最确定的直接印象"为基础建构整个知识体系。语言流伴随印象流,所以,这种认识论上的还原论也反映在语言上的还原论上。斯多亚学派的"逻辑"把复杂推理建立在简单推理上,把简单推理又建立在复杂命题上,然后把复杂命题建立在简单命题上,最后在简单命题中找到"最确定的"那种简单命题。根据确定性的程度,简单命题又分为三种:"确定的"、"不确定的"和"居于二者之间的"。以指称代词为主语的"简单命题"是确定的,因为它是当下明白的,所以是真理的最后的基础:

① 爱比克泰德:《哲学谈话录》第1卷,第5章第6—10节。

> 确定的命题是通过指称代词表达的，比如“这个人在走路”；“这个人坐着”。因为我在用指称代词指向一个具体的人。所谓不确定的命题乃是以某种不确定的成分为首的，比如“某人坐着”。居间的命题的形式是：“一个人坐着”或“苏格拉底在走路”。“某人在走路”之所以是不确定的，因为它并没有确定任何在走路的个体；它可以一般化地指称各个个体。但是“这个人坐着”就确定了，因为它指明了被点出的那个人。“苏格拉底坐着”是居间的，因为它既不是不确定的(因为它指明了具体的人)也不是确定的(因为它没有用指称代词来表达)，而是居于确定与不确定之间。①

确定命题来自命题的主语是“指称代词”。朗格敏感地看到，斯多亚学派之所以给予构成“确定命题”的主语的指称代词(“这个”)以特殊的地位，乃是因为它的直接性(directness or immediacy)，它是直接指着对象，而不是依靠描述；它体现了说话者确切相信某事的存在。对于斯多亚学派的语言学来说，我们只有在直接意识到一个个体的时候才会用“这个人”，指称代词实际上是实际的指向一个此处的“确定”对象(此在)的手势的语言对应物。确定判断在判断分类中的特殊优越地位在于它直接指向实际事物，就好像我们说“就是这个”。至于其他启示主体的方法，如“苏格拉底”等专名就包含了越来越大的不确定性。因此，“居中的判断”和“不确定的判断”的真理性依赖于相应的确定判断的真理性。

斯多亚学派语言学中的“格”的理论也指向这一立场：存在的、客观的认识必须是感性个体的认识的思想。斯多亚学派说，当一个名词没有指向事物的时候，它是没有存在性的，人们可以形象地把它设想为是悬在空中的、悬在思想中的(让我们想想怀疑论的“悬而不论”、“悬搁判断”)。但是一旦我们想对它有所论断，就进入判断句了，此时就已经断言了它的存在。这一思路可以解释斯多亚学派的一些古怪的“语言变格理论”：

> 斯多亚学派回答说，主格本身从灵魂的思想中落下(“格”的希腊词

---

① 塞克斯都·恩披里柯：《反逻辑学家》第2卷，第96—97节。

原义是“落下”)。因为当我们希望展示我们心中关于苏格拉底的思想时,我们就说出了“苏格拉底”的名字(即主格的“苏格拉底”)。①

如果主格是“正”的,它为什么还是一个变格?因为它从非物体的和一般化的领域中落了下来,变成了特殊的。但是它还是正的,因为它还没有变成斜的(即变格)……②

理解这种变格理论的关键是这样看待斯多亚学派的思维方式:它认为在我们的思想中可以存在许多一般化的观念,但是它们不是物体性的,所以就不是存在,即柏拉图式的真实存在之“相”是一种纯粹的虚构。唯有在确定性命题对其使用这些一般观念时,才限定了它们,使其与存在联系起来。因此,我们也可以理解斯多亚学派的这一思想:一个命题的主语如果没有确定自己的指称,那么这一个命题就“被摧毁了”。这种说法可能指该命题没有符合完全谓述的条件,即主语与谓语都要齐全。有意思的是,斯多亚学派认为死者不能被“这个人”这一代词所指出。比如,如果狄翁死了,那么“这个人死了”就不能成为一个提到狄翁的命题。这也表明了对于指称代词的重视,因为“狄翁死了”这样的命题可以指说此事。这一例子表明:在斯多亚学派看来,所有命题的主语都必须满足其指称在当前世界上存在的条件。③ 我们看到,这与赫拉克利特的精神相去甚远,而与现代外延逻辑的基本精神却十分相近。朗格说:“确定命题的真值之所以优先于不确定命题在于前者是确定的,指称着一个具体的个体。从这里我们可以进一步看到斯多亚学派在本体论和认识论中对具体个体的重视。感觉印象如果是把握性的,准确地向我们揭示了外部世界中的事实。真的命题如果是‘确定命题’,是我们精确地陈述外部世界中的事实的手段。”④

类似的还原论可以在现代语言分析哲学的经验论中看到。比如语言逻辑

① Ammonius, *On Aristotle's De Interpretatione*, 43.9—15;LS,33K.

② Scholia, *On Dionysius Thrax*,230.24—8;LS,33L.

③ 参见朗格与西德莱:《希腊化时期哲学家资料汇编》,第206页。

④ 朗格与西德莱:《希腊化时期哲学家资料汇编》,第208页。

分析哲学家罗素就认为，所有知识的基础是感觉材料，因此，我们亲知的感觉材料是最为基础性的、可靠的。"所有的思维都不得不始于亲知。"[①]知识的大厦是依靠这样的感觉材料的逻辑构造。从语言上看，代表我们亲知的是专名，而一切亲知之外的知识依靠描述性语言比如摹状词。"亲知一个对象"要求"当我们与某个对象有直接的认识关系，也就是说，当我直接意识到这个对象时，那么我亲知这个对象。"所以，逻辑专名没有内涵，不表达任何属性，而只有指称功能。这样的专名大约只有"这"或"那"这样的指称代词。严格来说，一般人们所理解的专名比如"苏格拉底"都不是逻辑专名，而是伪装的摹状词；它们不直接指称个体，因而不具有独立的意义，只从逻辑专名那里获得派生的意义。[②] 罗素的观点与斯多亚学派的观点有着惊人的相似，这不可能是偶然的，这说明斯多亚学派认识论中已经出现了某种"现代性知识型"的要素：与形式化的逻辑和经验论相联系的确定性追求。斯多亚学派哲学也认为，与严格的指称代词相比，甚至一般的专名都还不配充当确定命题的主语，只能充当"居间命题"的主词。这是因为一般的专名虽然标志出个体的特殊性，但是并不能标志出他的在场。可见斯多亚学派的语言分析经验论与现代语言分析经验论的还原论相比，其"基要主义"特征毫不逊色。

给予指称代词以特殊地位的那种直接性也许尤其体现在第一人称代词（我）和第二人称代词（你）上。当句子中出现你或我的时候，表明人们是在直接的交往中。克律西波在对于第一人称代词"我"的词源学分析中，特别指出，当我们说出这个词时，其实已经有明确的"指称"方向，不会与其他指称方向混淆。根据伽伦的记载，以下是克律西波在讨论"主导部分"的《论灵魂》一书的第 1 卷中对于"我"（*ego*）的分析：

> 我们在说 *ego* 的时候也是这样发声的：指向着我们认为思想所在地的我们身上的部位，因为指称代词自然地和合宜地传达到那里。而且，即使不用手来进行这一指称，我们在说 *ego* 的时候也会向自身折回，因为

---

① 罗素：《逻辑与知识》，商务印书馆 1996 年版，第 50 页。

② 参见陈波：《逻辑哲学导论》，中国人民大学出版社 2000 年版，第 47—49 页。

> *ego* 这个词就是这样的,它在发声中伴随着指称。因为我们在发出 *ego* 的第一个音节的时候,是让下嘴唇指称式地向自己移动;而第二个音节伴随着脸颊的运动,朝向胸口倾斜,就像指称一样;这么做时不会指向任何远处,就像说 *ekeinos*(那个人)时的那样。①

对于人称代词的这一自然词源理解让我们想到了前面所讲的斯多亚学派在一般名词中找出自然名词的现实基础的词源学。这样的词源学说明遭到某些古代批评者的轻视是不奇怪的。但是朗格说,人们在嘲笑这种说明的同时不要忘记,构词法的正确原则是直到现代才为人们掌握的;并且许多词的词源迄今仍然是不清楚的。无论如何,斯多亚学派是在尝试提出建设性的解释学说,而它的古代批评者却没有提出过任何正面的建设。②

这是“把握性印象”的故事的全部吗? 不是。在“握拳比喻”中,认识的最高阶段并不是把握性印象,而是(科学)知识。科学体系的知识意味着命题的相互支持,而不是还原论:某些命题不需要其他命题的知识,是内在自明的真。西塞罗指出,斯多亚学派相信知识不可动摇性是因为受到了理性的各种论证的保护。在此,真理的标准就从内证式走向了外证式:

> 芝诺称被感官所把握的为“感觉”;如果感觉被牢牢把握,以至于无法被理性所打扰,他就称其为“科学知识”;否则他就称其为“无知”,并且认为这也是“意见”的来源。所谓意见就是虚弱的、与假的和没有把握的东西有关。我上面提到的把握性印象,被他放在科学知识和无知之间,既不好,也不坏,而是就自身而言可信的。③

在西塞罗的这段话中,可以看到三个层次:科学知识(*episteme*)——把握性印象(*katalepsis*)——无知(ignorance)。无知也被说成是“意见”(*doxa*)的根源。科学知识是稳固的、无法被理性诡辩所动摇的;意见是虚弱的和错误的认可。处于二者之间的是把握性印象。在这当中,科学知识仅仅属于贤哲,意见仅仅属于大众。那么,“把握性印象”的认识论地位怎么看呢? 前面我们看

---

① 伽伦:《论希波克拉底和柏拉图的学说》第2卷,第2章第9—11节;LS,34J。

② 参见朗格:《希腊化哲学:斯多亚学派、伊壁鸠鲁学派和怀疑学派》,第134页。

③ 西塞罗:《论学园》第1卷,第41—42节;LS,41B。

到斯多亚学派如此推崇它,那么是否可以说尽管它没有达到最高的真理性地位,但是具有相当的真理性地位,是“真实的和不可能变成错误的印象”,所以也是某种知识? 回答是否定的。斯多亚学派哲学有一个著名的特点,就是极端二分法:任何事物,不是绝对的好,就是完全坏。伦理学中,没有达到善的人,就都是恶人或疯子;在认识论中也一样,不存在“中间过渡状态”:如果不具有“知识”,就是完全无知。而绝大多数人都没有知识(只有极少数“贤哲”才具有知识),所以几乎所有人都是愚人。这种看法理所当然地被古人(比如普卢塔克)视为颠覆了人类常识。

在这样的极端二分法的框架中,“把握性印象”的地位就十分尴尬了。它不像它一开始那样显得很高,而是显得很低。它的知识论地位不是内证的,而是外证的。如果没有被推理严密拴牢并从而具有真正的内在信念、牢固不变,那么即使持有了“把握性印象”,也还不是真理,甚至连“局部真理”都不算,而属于彻底的“无知”! 在这样的严格二分法的眼界下,认识的三个层次被还原为两个层次:知识(科学知识)——无知(无把握的印象+绝大多数人的把握性印象)。这样,与苏格拉底一样,斯多亚学派也极端化地区分两种认识:意见与知识。只有知识才是必然正确的,是强认可;至于意见,就是简单的、弱的认可,还可能错误。于是,追求百分之百确定性的斯多亚学派认识论导致了一种与怀疑论哲学十分相近的普遍悬搁判断的结论:

> 他们[斯多亚学派]说贤哲从不作出任何错误的假设,他对任何无把握的东西根本就不认可,因为他不持有意见,也不会对任何事物没有知识。无知是可变的和虚弱的认可;但是贤哲不会软弱地假设任何东西,他总是坚定稳固的。因此他也不会持有意见。意见有两种,或是对没有把握的东西的认可,或是虚弱的假设。这些都与贤哲的性格格格不入。所以草率和在把握之前就认可乃是草率的人的特征,那些天性优秀、完善有德的人决不会如此。①

这样的说法作为对人们在生活中不要轻易下判断和猜测假设的建议,从

① Stobaeus 2,111.18—112.8;LS,41G.

而避免在信念上反复摇摆,是健康有益的。不仅第欧根尼·拉尔修记载了斯多亚学派的"辩证法德性"大抵如此,而且赫库兰姆纸草残篇中发现的斯多亚学派文章中也在强调贤哲避开意见的谨慎(LS,41D)。但是作为科学分类上的严格标准,则是一种超出了生活意义的哲学。这里面蕴涵着对生活流程的摧毁。因为大众全都无知(都是"疯子");只有极少数"贤哲"才能拥有"知识",而这些罕见的贤哲又十分谨慎,尽量在生活中不任意认可,于是很有可能最终导致人们对大量印象悬搁判断。在此意义上,斯多亚学派与怀疑论又合流了。这不奇怪,斯多亚学派与怀疑论都是以苏格拉底为自己的思想先驱的。

第三节　命题、复合命题与推理

真理依靠理性。理性推理由前提真和推理形式正确保证。上面我们已经讨论了斯多亚学派关于前提真的学说,下面我们将讨论其推理形式正确性的学说。这个学说是斯多亚学派哲学围绕"谓述"构造起来的一个系统而庞大的逻辑学。谓述 λεκτός,λεκτή,λεκτόν(lektos,lekte,lekton)是动词"说"(λέγω,lego,say,mention,mean)的副词形容词,指对主语所说或所提及的一切,此语法上说的"谓语"方法,斯多亚将它分为三大类:词项、命题与推理。其中,词项只不过是"不完全的谓述"。命题才是完全的谓述,即具有真假值的谓述,这是斯多亚学派辩证法的核心。斯多亚学派的语言学表明,当只是单个的词被说出时,没有任何断定,即该声音没有"指向"。但是一旦人们使用了句子,就是在断定,就指向了外在对象。斯多亚学派哲学把"命题"(*axiomata*)规定为具有真假值的"完全的谓述",即"就其自身而言就能被肯定的"①。这不仅把命题这种谓述与词项区分开来了,也把命题和其他类型的句子诸如疑问、命令、祈愿等等分开了。斯多亚学派的"*axiomata*"是否可以翻译为现代语

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第65节;LS,34A。

言逻辑学中的"命题",学者对此是有不同看法的。朗格认为"命题"(proposition)是歧义最少的翻译法,因为作为谓述之一种,斯多亚学派的 *axiomata* 是确定的心灵行为的意指对象,是抽象的本体。① 客观世界本身没有"真"、"假"。真假仅仅是命题(即谓述或"完全的谓述")的属性,是我们"对世界有所言说"、有所断言的语句的属性。唯有对客观事实有所断言,才有可能出现真与假,被事实肯定或被否定。第欧根尼·拉尔修说:"波西多纽把辩证法定义为处理真、假和非真非假的内容的科学。而克律西波认为它的主题是指称和被指称的事物。"②

一　命题分类

斯多亚学派逻辑学关于命题的理论主要体现为它的命题分类。划分是斯多亚学派科学研究的有力武器。在斯多亚学派的辩证法中,我们可以看到一个个分类:对命题的分类,对推理的分类。在对命题的划分中,最大的类别是"简单的和非简单的"命题之划分。这体现了还原论的精神:追求确定性,而确定的东西就是简单的从而无可质疑的东西。复杂命题的真值建立在简单命题之上。所谓简单命题,就是"不是从简单命题中构造出来的和陈述两次的,不是通过一个或几个联结词而从不同的命题中构造出来的,比如'这是白天'。"③简单命题又可以被分为几大类型。划分的标准主要有两种:一种是肯定与否定;另一种是确定与不确定。我们将看到,这两种划分标准都不是任意选取的,因为它们各自对斯多亚学派的哲学,尤其是认识论具有重要的意义。

就简单命题来说,进一步区分可以依照两种标准进行。按照肯定与否定划分,则简单命题可以分为几种:肯定命题、否定命题、"否认的"、"匮乏的"。可以看到,斯多亚学派并不是简单地把命题分为肯定与否定两种,而是在否定

---

① 朗格与西德莱:《希腊化时期哲学家资料选编》,第 205 页。唯一的差别是,与现代逻辑中讲的命题不同,*axiomata* 与讲话者对它的道出并不能完全分开和独立。也就是说,它的真假值并非与时间无关。有的 *axiomata* 在自身不变的情况下却可能会改变真值。比如"现在是白天"这句话在白天说出就是真的;但是在夜里说就是假的。

② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第 7 卷,第 50 节。

③ 塞克斯都·恩披里柯:《反逻辑学家》第 2 卷,第 93 节;LS,34H。

命题当中又进一步划分出三种不同含义:“否定的”(否定词+命题,比如“并非:现在是白天”)、“否认的”(否定词+谓词,比如“没有人在走路”)、“匮乏的”(匮乏词+潜在命题,比如“这个人不善”)。① 此外,斯多亚学派对否定命题的论述中有几点值得注意:第一,从形式上说,否定命题是在命题前面加否定词,构成原命题的矛盾命题。比如“并非:现在是白天”(或“并非 P”);第二,否定命题被看做是简单命题而非复合命题。但是在现代逻辑中,否定词是重要的命题联结词,从而否定命题已经被列为复合命题。

按照确定性的程度划分,则可以分为确定命题、不确定命题、居于其间的命题。简单命题又可以被分为“确定的”(比如“这个人在走路”),“不确定的”(比如“某人坐着”),“居间的”(比如“苏格拉底在走路”)三种。我们在前面已经讨论过。这一划分法也是通过还原论的方式强调思维的绝对确定性,因为可以看到,整个划分法的中心是在强调确定命题。如果并没有一个确定的个体的人坐着,那么“有人坐着”这一不确定命题也不会是真的。

就复合命题(“非简单命题”)而言,这是通过将各种命题连词操作于简单命题上所构成的。现代逻辑用“真值函项”来表明这些复杂命题的真值建立在简单命题的真值上。许多学者公认斯多亚学派的逻辑学已经预示了这种真值函项体系。现代学者一般认为斯多亚学派逻辑中提出过 6 种“非简单命题”:(1)假言命题(联结词为“如果”);(2)推断命题(联结词为“既然”);(3)联言命题(联结词为“和”);(4)选言命题(联结词为“或”);(5)因果命题(联结词为“因为”);(6)比较命题(联结词为“比……更加”)。

复合命题的真值建立在形式条件上,即依靠简单命题的真值的特定组合。例如联言命题的真值是:所有的联言项都是真的。选言命题的真值是:所有的选言项当中,只有一个项能够是真的,其他的都是假的。此外,它们之间必须相互冲突,而且它们的矛盾之间也必须相互冲突。②

---

① 参见第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第 7 卷,第 69 节。

② 参见 Gellius 16,8.10—14;LS,35D,E。

二　复合命题

需要指出的是,复合命题或“非简单命题”原先并没有那么多。克律西波其实只提出了其中的三种,即假言命题、联言命题和选言命题。其他斯多亚学派哲学家又加上了三种。他们的添加主要是拓展了假言命题的范围,在其中增加了“推断命题”和“因果命题”。这种添加不是纯粹技术上的,而反映了斯多亚学派逻辑学家中不同派别对“形式”和“内容”两个方面的不同强调之间的张力。克律西波是一个十分重视形式的逻辑学家,这一特点到了20世纪受到了纯粹逻辑学家的激赏;但是在当时却为许多人所不理解和不满。不少斯多亚学派哲学家感到纯粹形式化的假言命题过于宽泛,他们希望让逻辑做更多的工作,而不满足于仅仅保持纯粹的形式必然性。所谓“推断命题”与“因果命题”在现代逻辑中应当都被归入假言命题的大类中。但是它们的真值组合都比克律西波和现代逻辑中所规定的假言命题的宽泛的真值情况更为严苛。先让我们看看第欧根尼·拉尔修对斯多亚学派“假言、推断和因果”三种命题的真值的论述:

> 就假言命题而言,如果它的结论的对立面与其前提不相容,则该命题为真。“如果现在是白天,则现在是亮的”。这个命题为真,因为与结论相对立的命题,“现在不是明亮的”与前提“现在是白天”是不相容的。另一方面,当其结论的对立面与其前提不矛盾时,则该假言命题为假,如:“如果现在是白天,则狄翁在行走”。因为“狄翁不在行走”这个陈述并不与前提“现在是白天”相矛盾。(DL,7.73)
>
> 至于推断命题,如果它从真实的前提出发,而且也有一个从中推出的结论,则该命题为真,如“既然现在是白天,则太阳在地平线以上”。但如果它从错误前提出发,或有一个并非由之推出的结论,则该命题为假,如:“既然现在是晚上,那么狄翁在行走。”如果这个命题是在白天说的话,(则为假)。
>
> 一个因果命题的结论如果确实是从一个自身正确的前提得出,那么

即使前提并不反过来从结论中得出,该命题也为真。例如"因为现在是白天,所以现在是明亮的"。其中"现在是明亮的"确实是从"现在是白天"得出,尽管"现在是白天"并不一定从"现在是明亮的"的陈述中得出。(DL,7.74)

假言命题最为宽泛的定义是现代逻辑学家所承认的,其标准定义是:"只要不是前件真而后件假"的命题;这在古代被称为所谓"原则(Philo)",这条原则同时也是克律西波所接受的。和克律西波完全主张蕴涵式的形式定义,并且为这一新逻辑发现感到自豪,而毫不畏惧这可能导向违反常识的结果,比如它可以承认前后件并无内在关联的假言命题,只要前真后也真:"如果苏格拉底死了,罗马帝国曾经存在过";这也允许从假前件"推出"真后件的命题(实际上,根据"实质蕴涵"的原则,一个真命题可以从一切假命题中必然地"推出");再比如,它会承认同义反复的命题(由 A 推出 A)居然也是真的假言命题,因为这也是从真前件推出真后件。根据第欧根尼·拉尔修的记载:

斯多亚学派说,真理导出真理,例如从"现在是白天"导出"现在是明亮的";而谬误导出谬误,如从"现在是夜晚"导出"现在是黑暗的"(如果前者不真实的话)。从谬误中也可导出真理,如从"地球在飞"可以导出"地球存在"。而从真理中不会导出谬误,因为从地球存在的事实中不会导出地球飞翔。①

但是,一般非专业逻辑学家人士普遍认为蕴涵式的形式定义离开人们对"科学推理"的期盼相去太远。假言命题当然应当揭示前件命题与后件命题之间的某种真实关联,而不能从假命题推导出真命题;"科学推理"的任务就是通过事物的真实联系帮助我们发现新的、未知的东西。斯多亚学派哲学作为一个强调世界的真实的普遍联系以及语言对这一联系的反映的哲学,应当维护而不是损害这样的日常直觉。朗格甚至认为克律西波实际上会同意在一个逻各斯统治的宇宙里,从一定的意义上讲,因果联系也就是逻辑联系,反之亦然。斯多亚学派对逻辑形式上的问题的兴趣和工作得到现代逻辑学家的尊

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第81节。

重是应当的。但是斯多亚学派研究逻辑学的原因不可能是对纯粹的逻辑学感兴趣。“在他们看来,逻辑是自然的一部分,正因为如此,斯多亚学派的贤哲才必须研习逻辑。在斯多亚学派的眼里,‘未论证的’推理范式的不证自明性很可能是‘自然的’,而不是现代所讲的‘逻辑的’。在斯多亚学派哲学体系中,原因与结果之间的关系是必然的(它是由宇宙逻各斯注定的),没有任何证据表明在斯多亚学派的逻辑学中提出了另一种必然性。由此我们可以推测,斯多亚学派的推理范式正是自然法则,是自然法则用于解释判断之间的关系。”①复合命题本身体现出的是人的把握性能力。康德在主体性能力中找到的最根本的能力——综合能力——在斯多亚学派的哲学中也可以看到。这不是偶然的,他们都不会像休谟那样(也可以说伊壁鸠鲁那样)相信世界的本质是断裂的、分立的,他们相信“联系”是客观的,是人的理性所能把握的。塞克斯都·恩披里柯说:

> 斯多亚学派说,人与非理性动物的区别在于内在的语言而不在说出的语言,因为乌鸦、鹦鹉和坚鸟也会发出清晰有别的声音。人与其他生灵的区别也不在于单纯的印象——因为其他生灵也会接受印象——而在于通过推理和组合所创造的印象。这也就是说,人拥有“联系”的观念,并可以运用这种联系的观念理解什么征象,因为征象具有这样的形式:“如果这个,那么那个”。因此,征象的存在源于人的本性和内在结构。②

每个人都天生拥有把握联系的能力,而这是通过言语和逻辑表达出来的。当人们到逻辑中寻找最能表达世界的因果关系的东西时,他们大约会发现假言命题(蕴涵式)最为合适,因为它的形式是“如果……那么……”,所以它受到了斯多亚学派哲学家中寻找“发现的逻辑”的某些人的特别关注。他们觉得,如果能把斐洛(斯多亚学派的斐洛)—克律西波原则的过于宽泛性加以限制,把那些没有意义关联的“如果”命题都剔除出去,则一切就会正常。所以,不同的斯多亚学派哲学家们试图加入各种各样的限定来修改假言命题。塞克

① 朗格:《希腊化哲学》,第144页。

② 塞克斯都·恩披里柯:《反逻辑学家》第2卷,第275—276节。

斯都记载了各种人的“改造斐洛—克律西波”定义的努力:

> 斯多亚学派的斐洛说:一个正确的假言命题就是“不会从真的前提得出假的结论”,例如“如果现在是白天,那么我交谈”这个命题就是如此,如果事实上这时是白天并且我正在交谈;但是狄奥多勒把命题界定为“过去和现在都不能从真的前提得出假的结论”的命题;所以按照他的观点,如果实际上现在是白天但我保持沉默的话,那么上述命题似乎就是假的,因为它是从真的前提得出假的结论。然而“如果事物的原子元素不存在,那么原子元素存在”这个命题却似乎是正确的,因为它以假的分句“原子元素不存在”开始,得出了在他看来是正确的分句“原子元素存在”。那些建议使用“关联”或“连贯”的标准的人,则断言当一个命题的结论的对立句与该命题的前件分句矛盾时,该命题是正确的。所以在他们看来,上面所提到的命题是无效的,然而“如果白天存在,那么白天存在”这个命题是正确的。不过,按照“蕴涵”之标准判断命题的人宣称,只有当某个假言命题的结论仅仅潜在地包含在它的前件之中时,这一假言命题才是真的;按照他们的观点,“如果白天存在,那么白天存在”及每个这样的复制前提的命题是假的,因为任何[公然的]自我包含都是不行的。①

从这段材料中我们可以看到,在希腊化罗马时期有几种试图“发展”斐洛—克律西波原则的路线。首先是狄奥多勒,此人在当时代表着逻辑学中的“严苛派”(他的学生则走向相反的极端,是一位“宽泛派”)。在修改蕴涵式上他的主要工作是严格地强调时间性,即指出“斐洛原则”必须在所有时间中成立的情况下才算成立。不过狄奥多罗并没有反对斐洛原则的根本思想,即“前假后真”的复合命题依然是真的复合命题。主张“关联性”原则的人则比这更为严苛,他们要求复合命题的前后件之间确实存在真实的关联,对此的检测方式就是“一个命题的结论的对立句与该命题的前件分句矛盾时,该命题

---

① 塞克斯都·恩披里柯:《皮罗学说概要》第2卷,第11章。完全的同一性是自我重复,而不是蕴涵,参见夏泊尔:《斯多亚学派、伊壁鸠鲁和怀疑论》,第25页。

才是正确的”。根据这一标准,则前假后真的命题就不是真的。第三种人提出的是更为严苛的要求:即使一个假言命题并非是前假后真的,也还不够,它还必须满足“并非同义反复”的要求。也就是说,推理的本质必须是能够告诉我们更多、更深刻的真理。这一思想已经走出了“形式逻辑”的领域,进入“科学发现的逻辑”。这一趋势在推理学说中表现得更加明显。

三　推理学说与发现的逻辑

期盼逻辑扮演“发现的方法论”的冲动,突出地体现在斯多亚学派的推理论证学说上。论证学说是“理性—逻各斯”学说的顶峰。理性被斯多亚学派认为是“真理标准”之一。根据第欧根尼·拉尔修的记载,斯多亚学派对于论证十分重视:

> 至于三段论,他们认为是最有用处的,因为它向我们指明什么能够给出证明,而这又在很大程度上归因于正确判断的形成,并且这些判断在我们记忆中的排列和保留使我们对事物的把握具有科学的特征。一个论述就其自身而言是一个包括前提和结论的整体,而推理(或三段论)是由这些东西组成的推断性论证。证明是一种由更好地被把握的东西推知理解得还不甚清楚的事物的论证。(DL,7.45)

由此可见,论证成分展示出了理性认识的特征——体系性和发现性。所谓体系性,指的是科学知识是一个相互支持(论证)的庞大体系,它并非一两个单个的句子,而是“借助”其他已经被知道拥有真理性的命题的联手支持(直观的说就是“多方抓紧”或是“拴牢”),增添单个命题的力量,保证单个命题所无法保证的真理性。斯多亚学派毕竟以整体为本体,以深刻自然原因为本体,而且它的哲学以知识—智慧著称,这势必就不是个体的、感性的知识,而是概念的知识体系。在许多人看来,克律西波确实构造了庞大的多部门统一的学问体系,它独立于我们的主观性,构成了一个无人匹敌的准独立世界。推理一词的构词是“几句话合起来一起说”(从中得出新的一句话):συνλλογισασθαι(synllogisasthai)。单个的句子不稳定,无实体感,只不过是依附性的“谓述”。但是整个知识体系是严密确定的真理(大写的真理),所以是

“物体性的”存在。为了保证这些其他命题真地能支持这一个命题,必须保证从这些其他命题说出这个命题时具有必然性,这就是推理形式的保证。而且,复杂推理的形式的正确性在于能够还原到简单推理形式的正确性上。

科学知识真理的第二个特征是“发现性”。斯多亚学派逻辑中的内容派不满足于正确论证和不正确的论证之分,而且希望进一步得出“揭示不明白事物”的功能,这就是希望科学知识体系能够提供新知识的所谓“发现性”。所以,斯多亚学派逻辑学对于论证的完整诉求由三个方面组成,它们形成了递进序列:前提真实,形式正确,揭示不明白的事物。首先,一个真论证的最基本特征是,第一,形式是正确的;第二,前提是真的。其中,“前提真实”其实不是逻辑的工作,而是前面所讲的印象和概念学说的任务。“形式正确”可以说反映的主要是斯多亚学派逻辑中的“形式派”路线的重点,而“揭示不明白事物”则主要反映的是“内容派”的路线,即所谓“发现的逻辑”的路线。下面让我们按照斯多亚学派逻辑的递进步骤逐步讨论:

(1)形式正确

就现代逻辑所说的“形式正确”而言,斯多亚学派逻辑学所用的术语是“能证实的”(“定论的”)。斯多亚学派认为:在论证中,有些是“能证实的”,有些是“不能证实的”[推不出结论]。当从前提组合中得出推论的假言三段论是正确的时候,这个论证就是“能证实的”。“形式正确”特别反映了斯多亚学派在推理学说中坚持逻辑的形式性的特征。如果说亚里士多德主要探讨了三段论的形式,那么斯多亚学派逻辑学则主要探讨了命题逻辑的形式。论证形式的“正确”怎么保证呢,或者,对于证明的正确性怎么“证明”呢?这显然属于“元”层次的问题。我们看到,斯多亚学派在思考这一问题的时候依然贯彻了斯多亚学派一贯的还原论精神:复杂的推理形式的正确性建立在简单推理形式的正确性上,而简单推理形式的正确性建立在“不证自明性”上,这样才不至于陷入怀疑论所攻击的“无限倒退”或“循环论证”的错误中(参见本书本卷怀疑论一编关于“五式”的讨论)。那么,如何确立简单推理形式的“不证自明性”?斯多亚学派的克律西波提出了几个最为确定的、“不证自明的”论证形式。可以看到,它们的自明性分别建立在假言命题、析取命题和联言命题

的性质(真值组合)上。塞克斯都对这五大不证自明的论证是这样记载的:

> 他们主要提出了五个“不可证明的论证”,似乎其余所有论证都可以回归到它们中去。第一个是从命题结合体及其前件中演绎结论的论证,例如:“如果现在是白天,则天是亮的;而现在确实是白天;因此天是亮的。”第二个是从大前提和相反的结论中演绎相反的前件的论证,例如,“如果现在是白天,则天是亮的;但是现在天不是亮的;因此现在不是白天。”第三个是从双前提的否定和一个分句的肯定中演绎出另一个分句的对立面的论证,例如,“不可能现在既是白天又是晚上;现在是白天,因此现在不是晚上。”第四个论证是从选言前提和一个可供选择的分句中演绎出另一个分句的对立面的论证,例如,“要么是白天,要么是晚上;现在是白天;因此不是晚上。”第五个论证是从选言前提和一个分句的对立面中演绎出另一个分句的论证,例如:“要么是白天,要么是晚上;现在不是晚上;因此是白天。”①

对于不熟悉古代逻辑的读者来说,这里有些表述可能显得有些含混。所谓“结合体”指的是推理中的假言式大前提,比如“如果现在是白天(P),那么天是亮的(Q)”。其中P是“前件”,Q是“后件”。而联言命题或析取命题也是由两个从句(通过“和”或“或者”)而结合在一起的前提命题,这被称为“双前提”的“结合体”。这五种推理用今天的术语说依次就是:(1)假言推理的肯定前件式($p \rightarrow q$, p, 所以 q);(2)假言推理的否定后件式($p \rightarrow q$, $\neg q$, 所以 $\neg p$);(3)联言推理的否定式(并非 $p \wedge q$, p, 所以 $\neg q$);(4)选言推理的肯定式($p \vee q$, p, 所以 $\neg q$);(5)选言推理的否定式($p \vee q$, $\neg p$, 所以 q)。第欧根尼·拉尔修的书中也记载了这五大不证自明的论证,不过他的表述形式与塞克斯都·恩披里柯的有所不同:

> 第一类不可证明的陈述是这样的;其中整个论证都由一个假言命题和由这个假言命题开头的从句构成,而最后的从句是结论。例如:“如果前者,则后者;而前者真,故后者真。”

① 塞克斯都·恩披里柯:《皮罗学说概要》第2卷,第157—158节。

第二种类型是这样的:它使用一个假言命题和作为该命题的后句的对立面的命题,而其结论是假言命题的前句的对立面;例如:“如果现在是白天,则现在明亮;但是现在天不亮,因此现在不是白天。”这里的小前提是假设句后句的对立,而结论是前句的对立。

第三类不可证明的陈述的大前提是若干否定命题的联合,而小前提是这一联言命题的子命题之一,从中得出的结论是剩余子命题的对立面。如:“不会是柏拉图既死了又活着,而他是死的,所以柏拉图不是活着。”

第四类使用一个选择命题,并把选择中的两个可选项之一作为前提,而其结论是另一个可选项的对立面。如:“要么 A 要么 B,而 A 真,因此 B 假。”

第五种类型的论证的前提由一个选择命题和选择中的可选项之一的对立面构成,而其结论则是另一个可选项。如:“要么现在是白天,要么是夜晚;现在不是夜晚,故现在是白天。”①

有的时候,斯多亚学派不是用字母,而是用序数来表达命题。比如假言命题的肯定前件式就可以表达为:

如果第一个,则第二个;

确实是第一个,

因此,第二个。

也许,这样的表达更能突出逻辑正确性的关键是形式,而不是内容。如果说亚里士多德的三段论逻辑主要依赖的是“所有”、“有些”和“是”与“非”,那么斯多亚学派的命题逻辑主要依靠“如果”、“和”、“或者”与“非”的逻辑词项的性质。这是两种逻辑。② 通过明确规定这些逻辑词项,斯多亚学派认为与此相关的五大推理的正确性是不证自明的。然后,斯多亚学派在检验复杂推理的正确性时,再考察它们是否能够借助某些逻辑原则(*themata* 或“基础规则”)还原到这五大不证自明的推理之上。可惜这些原则大多遗失。

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第 7 卷,第 80 节。

② 参见塞拉斯:《斯多亚主义》,第 56—60 页。

(2)形式正确而且前提真实

进一步说,在定论性的(形式正确的)论证中,有些是真的,而有些不是真的。只有当不仅由前提的组合及推论所形成的三段论是正确的,而且结论以及作为三段论前件的前提组合也都是真的时,这一论证才是真的。所以,“正确”指的仅仅是逻辑形式上的正确;“真”指内容上的。当前提的组合的所有部分是真的时,这个组合才是真的,就像如果现在是白天,则天是亮的;“现在是白天,现在天是亮的”这个论证。但是,有的命题与此不同。比如像这样一个论证——“如果现在是晚上,那么天是黑的;实际上现在就是晚上;因此天是黑的”。尽管它的形式是正确的,是定论性的,但是,如果在说出这一个论证的时候正好是白天(则组合的部分不真),它就不是真的了。[①] 也就是说,斯多亚学派推理的真值也与时间有密切的关系。

(3)具有证实力量的

斯多亚学派进一步认为,在真的论证当中,有些是“能够证实的(probative)”,有些是“不能证实的”;所谓能够证实的论证,就是那些通过先在地明白的前提来演绎不明白的东西的论证;否则,就是不能够证实的论证。按照这个标准,则同义反复的论证就被排除了,因为它没有告诉我们新东西。甚至连有些不属于严格的同义反复的论证,由于几乎没有揭示什么不明白的东西,也被拒之门外;例如这样一个论证:“如果现在是白天,那么天是亮的;实际上现在是白天,因此现在天是亮的”,在斯多亚学派看来就不是“能够证实的论证”,因为它的结论“天是亮的”是先在地明白的,用不着靠论证揭示。但是,像这样的论证:“如果汗从表面流出,那么存在着不可感的孔道;但实际上汗的确从表面流出,因此存在着不可感的孔道”,就是一个能够证实的论证,因为它的结论“存在着不可感的孔道”是不明白的。[②] 所谓不明白,就是感性经验中无法观察到的。在此,推理真正发挥了它的感性所无法取代的认识真理的力量。

---

① 参见塞克斯都·恩披里柯:《皮罗学说概要》第2卷,第12节。

② 参见塞克斯都·恩披里柯:《皮罗学说概要》第2卷,第14节。

(4)发现的

斯多亚学派认为,即使是在那些能揭示不明白的东西的论证中,也还是可以区分出两类。一类是仅仅通过“进展”的方式把我们从前提引导到结论的,这些论证仅仅依赖于信念和记忆,例如这个论证:“如果神已经对你说过这个人确实会富有,那么这个人将会富有;既然神(宙斯)确实已经对你说过这个人将会富有;因此这个人将会富有”;我们之所以赞同这个结论,并不是根据前提的逻辑力量,而是根据我们对神的信念。但是,有些论证与此不同,它既通过进展的方式,也通过“发现的”方式来引导我们得出结论,比如像这个论证:“如果汗从表面流出,那么就存在着不可感的孔道;而第一个分句确实是真的,因此第二个也是真的”。这并不能依靠信念,而是靠理性的推理。如果人们接受一个自然事实,即水分不能通过坚固紧密的身体,人们就能从汗的流淌中发现细小孔道的存在这个事实。由此可见,斯多亚学派逻辑学所谓的“发现性”,指的是句子之间的这些严密关联不仅是现象的、明白的句子相互之间的关联,而且是通过现象句子关联上奥秘真理的句子、不明白(无法观察到)事物的句子(比如:“因为草木昌盛,所以善意的神存在”)。这样的句子的真理性依靠逻各斯的力量(推理的必然性)而被“揭示”和证明。

最后,塞克斯都总结了上面的各个步骤,得出了斯多亚学派逻辑学关于“证明”的总定义:因此,证明应当是这样一个论证:它是演绎的、真的,并且可以通过前提的效能而发现不明白的结论。正因为如此,证明被界定为“利用公认的前提,通过演绎的方式,发现不明白的推论的论证”①。由此可见,斯多亚学派企图用推理发现深刻的、不明白的东西,而不是仅仅满足于绝对真实、然而是同义反复的形式。

在讨论斯多亚学派逻辑学尽力使自己的逻辑形式发挥揭示新东西的“实质逻辑”的同时,我们必须再次强调,斯多亚学派的“形式”派的势力也很大。或者说,斯多亚学派中对于逻辑的形式推演的工作在古代更为人深知。曾经有很长时间,直到19世纪,学术界都看不出斯多亚学派在逻辑形式上的这些

---

① 塞克斯都·恩披里柯:《皮罗学说概要》第2卷,第14节。

工作的意义。在古代的公共政治生活背景下,修辞学比“形式逻辑”的地位显赫得多。斯多亚学派的修辞学并不发达,这曾经导致了后来以修辞学技艺和理论著称的西塞罗的猛烈抨击,认为这表明了斯多亚学派哲学忽视生活和公共生活。作为修辞术大师,西塞罗提出的语言学问中各个部门的顺序与斯多亚学派所提出的顺序相反,他坚持修辞术优先,因为修辞术才是创造性的,而辩证法只是对修辞术所创造出来的话语进行分析判断,所以只是第二位的。① 由于言说与真理的关系,修辞学和辩证法(“逻辑学”的主要内容)被并列为斯多亚学派的认识论中最早的两大部门,不过,尽管都与言说有关,在修辞学和辩证法之间,学者一般认为斯多亚学派的“辩证法”已经从一般语言理论上升为发现真理、或至少确定真理的方法(属于今天的“认识论”),从而高于修辞学。这也许可以解释斯多亚学派为什么对于修辞的重视没有对辩证法的重视大。在他们看来,修辞术不过是如何让思想表达得更为适合于不同人的艺术,而不是某种在言说中得出真理的实质性的东西。“他们把修辞学理解为对在连续叙述中如何良好陈述的科学。”真正具有实质性、骨干性的东西是表述中的真理性,而这是辩证法(狭义的“逻辑”)的任务,因为它是语言学中关于真理的学说。斯多亚学派对于辩证法—逻辑学的强调,发展出了用真值条件规定复合句及其论证的真理性的形式化的命题逻辑。但是以西塞罗为代表的古代人因为大多数人不懂命题逻辑,所以多把斯多亚学派逻辑学对精确性和形式性的强调看做是烦琐、无意义、纯粹陷入语词诡辩的哲学家的典型。

但是,到了19世纪末和20世纪初,随着现代逻辑的出现,人们对于斯多亚学派的逻辑思想在古代思想中的领先性刮目相看,尤其是著名的波兰数理逻辑家卢卡西维茨(Lukasiewicz)对其“平反”之后,再也没有人说斯多亚学派逻辑只是亚里士多德逻辑的形式主义的、拙劣的翻版,更多地是充分肯定斯多亚学派的以命题逻辑为中心的逻辑体系的历史创新性。为了突出斯多亚学派逻辑的优越性,许多学者甚至撰文论证,在时间上处于斯多亚学派前面的亚里

① 参见LS,31F,G。

士多德逻辑并没有影响过斯多亚学派逻辑的发展。用一个不确切的表达说就是,亚里士多德的逻辑是直言三段论,而斯多亚学派的逻辑是假言三段论,他们在搞完全不同的东西。亚里士多德不可能影响斯多亚逻辑。巴恩斯的一篇文章是这种极度“偏爱”斯多亚学派的典型代表,让我们稍微展开考察一下他是如何为斯多亚学派“平反”论证的。巴恩斯尽管承认亚里士多德及其学生确实已经有过类似的“五大假言推理”的思想,但是从种种材料可以推论,斯多亚学派逻辑没有受到亚里士多德派的影响。巴恩斯的论证是这样的:就亚里士多德本人而言,尽管他曾经承诺要撰写“以假设为基础的”三段论,但是,他从来也没有实践过他的承诺。至于亚里士多德的某些学生,确实有人研究了假言三段论,因为古代学者说过这样的话:“我们应当看到亚里士多德的学生,塞奥弗拉斯特和欧德谟以及其他人,就此发表过很多著述,斯多亚学派也是如此。”①但是巴恩斯并不认为由此可以直接推出斯多亚学派逻辑来自亚里士多德逻辑。

巴恩斯从亚历山大的一段评注开始。这段话中列出亚里士多德学生曾经提出的五种假言三段论:

首先是依靠假言命题加上一个假设的三段论,其一般形式为:

(A)如果A,那么B,但是C,所以D。其具体形式有两个:

(1)如果P,那么Q;但是P真,所以Q真。

(2)如果P,那么Q;但是非Q,所以非P。

然后是依靠析取命题加上一个假设的三段论,其一般形式为:

(B)或者A或者B,但是C;所以D。其具体形式也是两个:

(3)或者P或者Q,但是P,所以非Q。

(4)或者P或者Q,但是非P,所以Q。

最后一个是依靠对一个联言命题的否定加上一个假设的三段论,其一般形式为:

(C)并非既是A又是B;但是C,所以D。

---

① Philoponus, *in Apr.*, 242.18—21.

(5)并非既是P又是Q,但是P,所以,非Q。

巴恩斯承认,在这五种推理中使用的都是斯多亚学派的连词,而且从(1)到(5)的例子正是克律西波用来作为假言三段论基础的著名的五大“不证自明”的论证形式。那么,能不能由此就说斯多亚学派逻辑历史根源就在这里?再明白一点说,能不能说克律西波从漫步学派剽窃了这些东西?巴恩斯认为,如果得出这样的结论,那也过于荒谬了,因为没有任何证据表明塞奥弗拉斯特围绕(1)到(5)发展出一个逻辑理论,也没有任何证据表明他认为它们是“不证自明”的论证,没有证据表明他把它们看做是假言三段论的基础,没有证据表明他把A到C设想为一个统一的逻辑体系。总之,没有任何证据表明他预想到了任何克律西波逻辑的那些杰出的特色。① 当然,巴恩斯知道有人会问:亚里士多德派和斯多亚学派都使用同样的连词,这难道仅仅是巧合?有没有这样的可能性:斯多亚学派读了亚里士多德派的逻辑著作,然后继承其遗志,发其所未发,终于超过了亚里士多德派?巴恩斯同意斯多亚学派应该读过亚里士多德的著作。学术界一度相信的“亚里士多德去世后他的著作被长期隐藏起来”的说法现在已经被认为不可靠,而且古代各种学者的记载中也可以看到斯多亚学派与亚里士多德在逻辑上的来回交锋,这说明斯多亚学派是读过亚里士多德的逻辑著作的。但是,巴恩斯还是认为,这并不能说明斯多亚学派哲学家从亚里士多德那里借鉴了命题逻辑的连词,因为这几个连词是当时的常识,如果任何人要搞逻辑,都避不开“如果”、“非”、“和”、“或者”等等。所以,谈不上克律西波采纳这些逻辑连词是“因为”塞奥弗拉斯特采纳了它们。巴恩斯要强调的是:问题不在于斯多亚学派有没有意识到漫步学派在逻辑中的工作,而是这一意识是否影响到他们自己的逻辑思想,决定了他们的思考路向。具体地讲就是:是否可以证明克律西波之所以在逻辑上持什么观点,乃是因为亚里士多德曾经持有了这样的观点。巴恩斯对作出这一论证的可能性是否定的,因为就现有材料看,克律西波没有直接受到亚里士多德派的逻辑

① 参见巴恩斯:《亚里士多德和斯多亚逻辑》,载于伊罗蒂亚克诺:《斯多亚哲学专题研究》,第46页。

的影响。①

巴恩斯的论证中显示出来的“斯多亚偏爱”淋漓尽致。这是当代斯多亚学派研究中的主导立场。朗格虽然不是一个极端化的学者,但是他也提出了类似的看法。他说,斯多亚学派关于形式推理的说法与亚里士多德的演绎逻辑尽管有一致的地方,但是它们的区别要远远超过它们的一致。和亚里士多德一样,斯多亚学派也非常重视演绎论证的范式,在这种论证中,通过作为前提的两个命题的结合,可以推断出作为结论的第三个命题。这些是相同的。但是,亚里士多德的逻辑学是一个依靠确立词与词之间关系进行推理的体系,而斯多亚学派的逻辑学中的变项是句子而不是词语。有意思的是,虽然亚里士多德的三段论不是以假言命题为依据的,但是他却经常把三段论的大前提表述为条件句。如:“如果所有的人是要死的,……”相反,尽管斯多亚学派的论证形式中只有一部分使用了条件式,其他时候使用的不是假言式,而是诸如“前件为真后件却为假,这是不可能的”这样的表达形式,但是斯多亚学派的推理却是货真价实的假言推理。朗格也像巴恩斯一样看到了亚里士多德的继承人塞奥弗拉斯特的某些思想在一定程度上预示了斯多亚学派提出的假言推理范式,但是朗格说塞奥弗拉斯特并没有提出命题逻辑,因为他所做的一切实际上都是以亚里士多德的词语逻辑为基础的。②

第四节　自然奥秘认识论

综合前面的讨论我们可以看到,斯多亚学派“逻辑认识论”的追求是严密的必然性、确定性和系统性:前提是确定的——所谓“把握性呈现”和“自然的概念”;程序是确定的——自明的简单命题和建立于其上的复杂命题。斯多

① 参见巴恩斯:《亚里士多德和斯多亚逻辑》,载于伊罗蒂亚克诺:《斯多亚哲学专题研究》,第47、52页。巴恩斯说:在思想史上,要明确证明谁影响了谁,比如弗雷格影响了罗素,需要有传记类型的材料。但是我们没有亚里士多德影响克律西波的这方面的任何传记性材料。

② 参见朗格:《希腊化哲学》,第142—143页。

亚学派认识论的路线依靠的是经验论还原论和公理化方法论：一切复杂的都还原为基本的、简单的，而简单的则是自明的。现在，我们可以回到本章开头的问题了：这样的认识论就是斯多亚学派的深刻智慧吗？我们将分三个部分讨论这个问题。

一　形式化和公理化的意义

这样的逻辑—认识论是不是关于真理的学说？这个问题首先涉及什么是“真理”。前面提到，斯多亚学派哲学把逻辑学的核心“辩证法”定义为“关于真、假和不真不假的学问”。然而，此处讲的真是不是就是“真理”？斯多亚学派认为有两种“真”，一种是“真的”，一种是“真理”：

> “真的”在三个方面不同于“真理”——本质上、组成上、效能上。在本质上，“真的”是非形体性的(incorporcal)，因为它是判断和“表达”，而“真理”是一个形体(body)，因为它是宣告所有真的东西的知识，而知识是人的主导部分的一种特殊状态，正如拳头是手的特殊状态一样；主导部分[即灵魂]是一个物体——按照他们的说法，它是一种气息。在组成上，因为“真”是个简单的东西，例如“我说话”，然而“真理”是很多真认识的组合体。在效能上，由于“真理”依赖“知识”，但“真的”并不总依赖于知识。因此，正如他们所说，“真理”仅仅存在于好人之中，而“真的”也存在于坏人那里，因为坏人也可能说出一些真的东西。①

按照这样的区分，我们本来指望斯多亚学派哲学的认识论应当主要谈“真理”。然而，正如许多研究者所指出的，斯多亚学派的“逻辑”主要关心的是日常具体的“真”，而不是“真理”(the truth)。② 这也就是谓述的“真”与“假”。这样的“真的”只不过是日常句子的真值特征，与事实一致的判断或命题的真，这显然是常识世界的事情。而我们知道，日常知识并不是智慧。这一点正是斯多亚学派自己承认而且强调的。在斯多亚学派哲学家看来，大多数

---

① 塞克斯都·恩披里柯：《皮罗学说概要》第2卷，第8节。

② 参见朗格与西德莱：《希腊化时期哲学家资料选编》，第202页。

人都能掌握常识,即使是坏人也能说出真的事情;但是坏人显然不拥有真理,事实上,整个人类中就没有一个人是智慧的人("贤哲")。

纯粹形式的逻辑,强调的是极端的形式性,也就是普适性,所以它只能是空泛而不确定的。当然,人们或许希望"普适"意味着既适用于现象界,也适用于深刻世界;但是,现代逻辑分析哲学家几乎没有利用符号逻辑(也是以命题逻辑为核心)得出什么深奥的哲学,得出的大多是经验论的日常宇宙观,而不是总体论的、目的论的、生机论的、泛神论的宇宙观。这倒并不是由于现代人已经完全否认奥秘的存在。但是无论有没有奥秘,与逻辑—认识论无关,因为形式化的逻辑也许根本就不适于探讨辩证性的自然奥秘。维特根斯坦对此的洞见不应被忘记。他在整个《逻辑哲学论》的结尾点明了全书的主题:确实有奥秘的东西,但是那无法在逻辑体系中被说出来。而对于说不出来的,就应当保持沉默。① 这些话表明,维特根斯坦并不认为自然奥秘(比如自然辩证性)是没有的,相反,维特根斯坦像斯多亚学派的克里安提斯,对自然的奥秘拥有强烈的信念。但是,他认为这是私人的事情,而不能用公共的、主体间性的命题形式表达出来。维特根斯坦晚年也思考过私人语言是否可能,但是他的结论是否定的。这当中的理由比较复杂,可能主要是因为形式化的逻辑本质的特点是清晰明白、确定性、遵守不矛盾律。唯有如此,才能进行公理化的、必然性的逻辑演算,从而构成一个首尾一贯的"严密体系"。

与此相反,自然奥秘智慧的标志之一是辩证性,因为它所涉及的是不同类型的知识,所以与日常知识经常处于对立当中,难以用日常语言表达,也不为常识所理解,相反,经常"破坏常识","破坏语言的基本规律"如不矛盾律、同一律。如果说形式化的逻辑以二值逻辑(A=A,A 不是¬ A)为标志,那么自然辩证法知识的基本特征就是 A=¬ A。这可以从几个方面看:第一,现象个体事物不是个体事物(A),而是背后的大火(¬ A)。这样的知识不是常识。常识—逻辑主张这个人就是这个人,不会从这个人身上看出"非此人"、看出非人(神)。但是斯多亚学派的哲学智慧恰恰要求这么看。第二,现象个体不会

① 参见维特根斯坦:《逻辑哲学论》,7.1。

永远保持这个现象个体，A 会立即变为¬ A，这是赫拉克利特的自然辩证法的主导精神之一，也是斯多亚学派哲学所继承的自然哲学基本原则。永恒流动的宇宙大火必然意味着对于个体的恒常不变性的破坏。第三，所谓命题逻辑，说到底并不是困难的，它是“中人之智”就可以把握的，至少是所有“斯多亚学派教师”都应该掌握的。但是斯多亚学派明确宣布没有一个人是贤哲，即使娴熟掌握了逻辑的克律西波也不应该例外。贤哲的特征就是掌握了智慧。看来智慧原则上超出了人类理性能力的范围之外，当然不会简单服从日常生活的逻辑。

人们不仅要问：既然斯多亚学派哲学在当时是作为“新赫拉克利特哲学”登上希腊化罗马世界的舞台的，是以讲深奥智慧为使命的哲学，为什么在其认识论中要大讲日常智慧的逻辑？巴门尼德已经提醒人们“真理之路”与“意见之路”截然不同，为什么在斯多亚学派认识论中它们却好像完全合一？

二　一种可能的解释：分工与护道学

对此，我们可以尝试提出一种可能的解释：不同的斯多亚学派哲学家之间在“真理之路”和“意见之路”之间有分工。巴门尼德也在阐释了真理之路之后要求人们学习意见之路，因为这样才能立于不败之地。斯多亚学派内部可能也形成了这样的分工：有人专门研究高级的、正面的、建设性的、发现性的智慧，但是那不是克律西波等人所热衷的命题逻辑体系；而克律西波发展的命题逻辑主要是低层次的、负面的、辩护性的、对外护道的学问。换句话说，今日我们所看到的斯多亚学派的庞大的逻辑学—认识论其实并不是其真理之路，最多只是其哲学智慧中的一小部分，而且是不太重要的部分。

让我们看看斯多亚学派对其逻辑—辩证法的规定：“辩证法使人区分真理和谬误，辨明什么只是似乎真的和什么是表述含糊的；没有辩证法，也不能有条理地提问和回答”。[①] “逻辑”顾名思义是关于语言的，所以它严格地说是说话上的正确和得体。说话得体则意味着论辩术之精微，在与敌人的辩驳

① 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第 7 卷，第 47 节。

中不会被驳倒。这样的宗旨也可以从斯多亚学派在哲学部门三分法中对“逻辑”的性质的规定(“护墙”)中看出。斯多亚学派的辩证法的大量精力或者说第一目的可能是防护性的,即保护理性的正常运行。而这并不能顾及第二个目的,即认识论上的发现真理,而是保护基本的说话可能性。从克律西波留存下来的著作看,有浩瀚的文字是放在这一方面的。① 这正是斯多亚学派的贤哲必须学习“辩证法”、具备辩证法德性的原因:

他们说辩证法是必不可少的,而且是一种囊括了其他个别德性的德性。“避免草率”是一种心灵知道何时应当认可印象的知识。他们把“谨慎”理解为对目前看起来可能的事物持一种强烈的假定态度,以免陷入其中。“无可辩驳”是论辩中的力量,使自己不至于被论证转变到对立的立场上。“踏实”是一种把印象提交给正确理性去考察的习惯。他们把“知识”自身定义为要么是一种确定无错的理解,要么是一种在接受印象时不可有为论辩所动摇的习惯或状态。他们认为,若不研究辩证法,智慧之人就不能保证自己在论辩中从不出错。②

爱比克泰德在斯多亚学派中尽管对逻辑的评价不高,但是他也认真地指出了逻辑对于斯多亚学派而言是因为护道学的需要而出现的。生活在哲学家中间,他很清楚许多人在论证中使用模糊含义的术语偷换概念,或是在提问与回答中设法把人诱入圈套,得出意想不到的结论。如果一个人要不为所动,就必须研究逻辑:

……一个人还必须懂得一个事物如何会成为其他事物的一个结果,以及一个事物如何会有时起源于一个事物,而有时会起源于若干个结合在一起的事物。一个人也应该获得这样一种能力,难道这不是必要的吗?——如果他想在论证的过程中为自己进行明智地开释,如果他想的不仅仅是证明他所试图证明的每一个观点,而且还想理解那些正在进行证明的人的论证的话,以及如果他想不被那些好像正在证明某种东西的

① 参见第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第192节。

② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第47节。

人所说的歧义的遁词所误导的话。这样,在我们中间,从此就兴起了一种对推理论证和逻辑类型进行研究,并对人类进行训练的科学,它表明自己是必不可少的。

除了明智的人,还有谁能运用论证、精通问答,以宙斯的名义,还有谁能免于完全欺骗和自相矛盾的谬论?那他是不是应该进行辩论,但却不尽力使自己在论争中免于随意和冒失呢?①

斯多亚学派十分需要这样的护道学,因为柏拉图新学园派怀疑论对芝诺的叛出和创立“斯多亚学派”发起了全面的进攻。学园派怀疑论进攻的主要工具正是 A =¬ A,或者“二律背反”:无论你提出什么命题 A,我都能证明 ¬ A。具有历史讽刺意味的是,这种几乎推翻了斯多亚学派的怀疑论方法据说来自赫拉克利特!尤其是学园派的埃涅西德姆,被公认是赫拉克利特思想的传人。而我们知道斯多亚学派也是赫拉克利特的传人。赫拉克利特在“混同肯定与否定”上令古代人大为恐慌。我们只要想到柏拉图在《智者篇》中、亚里士多德在《形而上学》中已经耗费了大量精力区分多种不同的“非”(不是、否定)就可以明白了。斯多亚学派在对简单命题的分类中,也仔细区分了上一节提到的“否定”的不同含义:“否定的”(否定词+命题,比如“并非:现在是白天”)、“否认的”(否定词+谓词,比如“没有人在走路”)、“匮乏的”(匮乏词+潜在命题,比如“这个人不善”)。这种仔细区别并不仅仅是学究气的烦琐分析,而且涉及确定性逻辑反击古代“辩证法”或“诡辩”的一贯性努力。“是与非”的确定,是逻辑的二值原则的基础。事实上,斯多亚学派逻辑在规定命题的真值时,就已经不得不涉及否定和矛盾的概念:“一个真的命题就是确实是的,而且与某种东西矛盾的。”(LS,34D)如果对于是与非、肯定与否定的概念本身都无法清晰辨识,那么势必给企图动摇清晰思维逻辑的诡辩家以可乘之机。

斯多亚学派逻辑学的护道学意义尤其集中地体现在其“解决诡辩”的系统努力上。希腊罗马哲学家们曾经对于理性的认识真理的能力极为信任。斯

① 爱比克泰德:《哲学谈话录》第1卷,第7章第10—13、26—27节。

多亚学派对于怀疑论对人的认识能力的攻击很不以为然:

> 心灵首先接受理解性认识,它热爱你们所说的把握性印象……既是为了它们本身,也是为了它们的用处。因此,它使用感觉并创造出专业技艺作为第二感觉,并且增强哲学的力量,直到使其成为整个生活依赖于其上的德性。所以,那些说没有任何东西能够被把握的,就剥夺了生活的工具或设备本身,甚至可以说摧毁了整个生活的基础,并且剥夺了赋予生物以生命的心灵,这些人的鲁莽真是难以言说。①

但是,诡辩(悖论)的发现动摇了这样的乐观信念。诡辩在古代确实令学术界大为震惊,因为它表明理性居然可以同时证明一个命题的肯定与否定。事实上,怀疑论的基本原则"二律背反"就可以说是一个最大的悖论。悖论可以从两个角度威胁理性:一方面,一个是直接威胁:既然推理中存在的大量无法消解的"悖论",能够证明 $A = \neg A$,那么理性根本是不可靠的,无力承担认识世界真理的任务,结果唯有悬搁判断;另一方面,悖论还有一个特点,就是"貌似有理",即看上去不是假的,但是其实却是假的。所以,智术师可以运用悖论,披着"理性"的外衣来招摇撞骗。

斯多亚学派哲学以理性的维护者自许,所以斯多亚学派逻辑学花了大量的精力在解决悖论上,发展出了斯多亚学派逻辑学中的一个专门的部分。芝诺当年在学习阶段就到著名的逻辑学派麦加拉学派学习过逻辑,而麦加拉派的大师们擅长发明"逻辑悖论",欧布里德(Eubulides)发明了"说谎者悖论"和"谷堆悖论",狄奥多罗发明了"主人悖论"。许多斯多亚学派哲学家认为这是无关的烦琐哲学,纯属浪费时间;但是,芝诺却乐此不疲,兴奋地学习化解之道。既然斯多亚学派认为德性就是智慧,智慧的人不允许理性被悖论推翻,就会认为这些逻辑工作对于坚持真理信念是至关重要的。塞克斯都说道:

> 那些推崇辩证法的人说,辩证法对于揭露诡辩是必不可少的。他们说,如果辩证法能够区分真的和假的论证,诡辩是假的论证,那么辩证法就能够识别这些通过表面上似乎有理而实际上歪曲真理的诡辩。因此,

① 西塞罗:《论学园》第2卷,第30—31节;LS,40N。

当辩证法想帮助摇摇欲坠的日常生活时，就竭力向我们教授诡辩的概念、它们的种类区别以及如何解决它们的方法。①

首先，对“悖论”的解决依靠对悖论的本质的认识。悖论在古代属于广义的“诡辩”。塞克斯都介绍了可能是源自斯多亚学派对于“诡辩”的一个定义：“狡猾地建构起来以诱使人们接受其推论的似乎有道理的论证，它要么是假的，要么是类似于假的，要么是不明白的或不可接受的”。这个概念中除了定义，还包括了种类。就本质概念而言，诡辩的特点是看上去有道理，实际上是错误的，所以这才是理性的羞耻或困难。因为如果看上去就是错误的，那么也不会对理性造成什么威胁了。但是看上去没有违背理性的规则而实际上是错误的，就会连带着把其他正确的理性推理一道拉下水。

其次，要对诡辩进行分类，找出其中的规律和原因。当时已经发现的诡辩有许多种，比如遮蔽者式、把握不定者式、谷堆式、有角人式、无人式②、主人论证③等等。人们已经对它们进行了分类。比如拉尔修的分类是：

第一类，依靠说话和事态的：说谎者论证，讲真话论证，否认论证，谷堆论证；

第二类，有缺陷的、无法解决的和形式正确的论证；

第三类，遮蔽者式，有角人式，割草人式。

塞克斯都·恩披里柯也有一个分类，它与第欧根尼·拉尔修的分类不尽相同，似乎已经是从诡辩的原因的角度进行分类了。他说斯多亚学派把诡辩分为四种：假的、类似于假的、不明白的、不可接受的。所谓“假的”诡辩的例子是：“不会有人请别人喝谓词，但是‘喝酒’是一个谓词；所以没有人请别人喝酒。”所谓“类似于假的”之诡辩的例子是：“过去和现在都不可能的东西不是荒谬的；谋杀对于医生——就其作为医生——来说，过去和现在都是不可能的；因此医生——就其作为医生——从事谋杀并不荒谬。”所谓“不明白的”之诡辩推理的例子是：“‘我首先已经问过你一个问题’和‘星星的数量不是偶

① 塞克斯都·恩披里柯：《皮罗学说概要》第2卷，第22节。

② 比如“如果人在这里，则他不在罗德斯；但是确实有人在这里，所以无人在罗德斯”。

③ 有关“主人论证”，参见朗格和西德莱：《希腊化时期哲学家资料选编》，第234页。

数'并非可以同真;而我首先已经问过你一个问题;所以星星在数量上是偶数的。"所谓由于其他原因而不可接受的诡辩有比如所谓的"违反语法的论证"(solecistic),例如——"你所看(look)的东西存在;你有一个狂热的外表(look);所以'狂热的'存在";或者"你所盯住的东西存在;你盯住一个红肿的斑点;所以'盯住一个红肿的斑点'存在"。①

这些诡辩并不是它们看上去的那么琐屑,至少其中有的论证涉及重大的理论问题,危及斯多亚学派哲学的基础。比如"谷堆"(Sorites)论证。拉尔修给出的例子是:"并非 2 是很少而 3 却不是。并非 3 很少而 4 却不是。如此下去一直到 10。我们已经肯定 2 很少,所以 10 也很少。"伽伦的记载是"我问:告诉我,你是否认为一粒谷子是一个谷堆?你会说不是。然后我又问:两粒谷子呢?我的目的是这么一直问下去,如果你不承认 2 粒谷子是谷堆,我就会问你 3 粒谷子呢?然后我会进一步问你 4 粒、5 粒、6 粒、7 粒和 8 粒。你任何时候都不会接受一粒谷子能够决定谷堆的出现或不出现。所以即使无限增长到极大,也不能说谷堆出现了。所以,就不存在谷堆。"②

谷堆论证的重要性在于它不仅很难解答,而且涉及许多本体论和伦理学的问题:如何确认事物之间的质的差别?而明确事物的差别——比如善与恶,有知识与无知识的区别——对于斯多亚学派哲学的立场是至关重要的。如果回答不了这个悖论,还难以解决质变的本性,而斯多亚学派诉诸人的自然发展阶段以及"大转变",都是在依靠质变来明确地区分不同事物的本质。谷堆论证还否认了整体(集合体)的存在可能性,而我们知道斯多亚学派的基本哲学立场,无论是在自然哲学还是在政治哲学中,都是整体主义者。从认识论上说,怀疑论敏锐地指出,既然最后一个把握性的印象紧接着第一个非把握性印象,就无法区分,所以就不存在把握性印象。(有关怀疑论如何利用谷堆论证攻击斯多亚学派的神学和认识论,参见本书本卷"怀疑论"编。)

再如,"说谎者悖论"初听上去也许只是一个文字游戏。它的表述是:"我

---

① 参见塞克斯都·恩披里柯:《皮罗学说概要》第 2 卷,第 22 章第 229 节。

② Galen, *On Medical Experience*, 16.1—17.3; LS, 37E。

在说谎。”(或者:“我说的话是错误的。”)这句命题的特点是,如果肯定它真,则它就是假的;但是肯定它是假的,它又是真的。关键是这个命题是自指的。米努齐说,对于这一悖论的最早清晰描述是在西塞罗的《学园派》中:

> 很清楚,逻辑的一个根本原则就是说出来的话(即所谓“命题”,*axioma*)必须或者是真的,或者是假的。那么,下面这句命题是真的还是假的?即:“如果你说你在说假话,而且你说你真的是在说假话,那么你在说假话就推导出……你在说真话。”这些命题是无法解决的。①

其他人也讲到过这个悖论,比如 Gellius 就写道:“有人问怎么解决这一诡辩:当我说假话,而且我说我在说假话,那么我是在说假话还是说真话?”②这个悖论导致了对理性的威胁,因为它以清晰无误的方式告诉我们:命题可以同时既是真的、又是假的。而这个结果显然违背命题的基本定义,动摇了二值逻辑的基本原则。

在确定了诡辩的概念和种类之后,斯多亚学派进一步提出了解决办法。塞克斯都・恩披里柯记载了斯多亚学派是如何分别解决那四种诡辩即“假的”诡辩、类似于假的诡辩、不明白的诡辩和其他比如违反语法的论证的。由于这些涉及的大都是技术性的逻辑问题,在此不详细展开。③ 对于谷堆论证,克律西波的基本策略是思想的“截断”(cutting),即当面对需要区别微小的印象时,贤哲就停止判断,保持沉默。④ 至于“说谎者悖论”,因为它直接涉及二值逻辑的基本原则,为了捍卫命题的存在从而语言—逻辑的存在,许多哲学家纷纷上场加以阻截。我们可以作为典例稍加展开讨论。克律西波可能是古代哲学家中对此投入精力最多的一个。从第欧根尼・拉尔修保存的克律西波著作清单看,此人起码写了 7 卷书专门讨论这一主题。现代学者米努齐(Mario Mignucci)就此写过《说谎者悖论与斯多亚学派》的专文,总结了前人的相关研究,并且提出了自己的看法。我们下面的讨论就依据这篇专文。

---

① 西塞罗:《论学园》第 2 卷,第 95 节。

② Gellius, *Noctes Atticae*, 18.2.9—10.

③ 有兴趣者可以参见塞克斯都・恩披里柯:《皮罗学说概要》第 2 卷,第 22 节。

④ 参见塞克斯都・恩披里柯:《反职业家》第 8 卷,第 85 节;LS,37E。

克律西波是怎么解决这个悖论的？有两种可能，第一种是指出这一命题是假的，因为它能推出矛盾。第二种是指出这一命题不是命题，它并不是假的——但是它也不是真的，而是没有真假值的，而一个命题的基本特征就是非真即假。这样，看上去它是命题，却实际上不是命题。这应当是一个很好的解决诡辩的策略，正像其他有些看上去像推理的命题串其实不是推理一样。克律西波到底考虑过采纳哪一种方案？现有的材料没有明确的答案。但是从普卢塔克批评克律西波的一些话看，似乎是后者。普卢塔克专门撰文批评斯多亚学派，说他们批评别的哲学家破坏了常识，但是他们自己才是真正费尽心机四处破坏常识的，以至于克律西波的弟子们甚至都对他关于"说谎者"悖论的解法提出了异议：

> 因为，好人啊，如果否认了由矛盾命题组成的联言命题显然是假的，而且相反，还肯定说有些前提真、推论也正确的论证的结论的矛盾句居然也是真的，那么，还有哪种证明的概念或是信念的把握性概念没有被彻底颠覆？章鱼据说在冬天的时候会咬掉自己的触角；但是克律西波的辩证法截下并摧毁自己最重要的部位、自己的根本原则，请问它的怀疑还放过了什么任何其他的概念？(Comm.not.,1059*D*-*E*)①

根据米努齐的分析，从这段并非十分清晰的话中可以看到有两点是在反对克律西波：第一，克律西波拒绝承认由一对矛盾命题组成的联言命题是假的；第二，他认可了这样的论证，即前提真、形式正确，但是其结论的否定式却是真的。② 就前者而言，普卢塔克似乎在说克律西波居然接受了矛盾为真。就后者而言，普卢塔克的指责似乎是克律西波居然违背了"论证"的基本原则，即不能前提真而后件假。

米努齐说，对于说谎者悖论，历史上有两派看法，一派是严格派，他们认为"我在说谎"这句话是一个假命题，因为它导致矛盾；一种是宽松的，这些人认

---

① 普卢塔克：《反斯多亚学派的若干共同观念》，1059D—E。

② 参见米努齐：《说谎者悖论与斯多亚学派》，载于伊罗蒂亚克诺：《斯多亚哲学专题研究》，第63页。

为这样的命题其实不是命题，没有意义。① 克律西波可能是后者。因为他虽然否认这一命题是假的，但是他也几乎不可能认为这一命题是“真”的。所以，他的真实想法应当是：这一命题既不真，也不假，所以它根本就不是一个命题。这一解释在其他古代学者的一些讨论中也可以得到佐证。阿弗罗迪西亚的亚历山大（Alexander of Aphrodisias）曾经讨论过亚里士多德的一个说法，即当在某种情况下给一个主词加上谓词的时候，能够得出结论说主词具有矛盾的谓词。亚历山大说，这也可以证明说谎者命题并不是一个命题：

> 使用这一说法可以拒斥这样的观点：“我在说谎”是一个命题。因为如果这是一个命题，它就被证明会同时既真又假。但是这是不可能的，因为这些谓词是矛盾的。因此，“我在说谎”不是一个命题。因为如果承认了它是一个命题，则“所有的命题都必须或者是真的，或者是假的”的原则就被拒绝了。②

亚历山大的这段话并没有点明是斯多亚学派的观点，但是米努齐说这显然不是亚里士多德学派的观点，亚里士多德学派解决这个命题的路子是：这样的命题在不同的意义上既可以是真的，也可以是假的。③ 米努齐提出了一个有意思的观点。可能克律西波真的认为二值原则需要改变，命题的定义应当改变。因为并非所有命题的真与假都是那么严格定下来的。至少随着时间的不同，命题可以改变真值。而“我在说谎”在某些场合下是有意义的，有确定的真值。④ 米努齐最后的结论是：古代哲学家和逻辑学家对于悖论的态度分为两种。大多数人认为关注悖论是为了给予受过教育的人以回答智术师和辩证法家的进攻的办法。一个训练有素的逻辑学家可以轻易地对这些令人困惑的论证找到解决的办法，只有没有经过逻辑训练的人才会认为这些论证是无

---

① 参见米努齐：《说谎者悖论与斯多亚学派》，载于伊罗蒂亚克诺：《斯多亚哲学专题研究》，第 64 页。

② 阿弗罗迪西亚的亚历山大：《亚里士多德〈命题篇〉注释》，188，19。

③ 参见米努齐：《说谎者悖论与斯多亚学派》，载于伊罗蒂亚克诺：《斯多亚哲学专题研究》，第 65 页。

④ 参见米努齐：《说谎者悖论与斯多亚学派》，载于伊罗蒂亚克诺：《斯多亚哲学专题研究》，第 69 页。

法解决的。但是也有少数哲学家认为悖论不能通过找到其背后的明显含混多义性就被轻松地打发掉。悖论的真正意义在于显示了我们对于真理的基本看法中有些是不清楚的,悖论的解决只有在我们打算放弃我们的某些已有信念和教义之后才有可能。而克律西波属于后一种。①

不少辩证法家会认为悖论表明了宇宙的辩证性——矛盾性。② 不少古代的所谓"诡辩"其实是逻辑悖论。从赫拉克利特本人流传下来的材料看,他没有提到悖论,但是从他的一贯思想看,他如果知道悖论,只会感到高兴。自称传承赫拉克利特和智者的辩证法怀疑论在攻击斯多亚学派的时候大量诉诸逻辑悖论。然而,必须指出的是,斯多亚学派的逻辑学在对悖论的解决中,大多数人还是在坚持逻辑确定性,反对赫拉克利特的辩证法。因为它的各种解决方案的基本预设是:悖论是不应该出现的:一切命题必须或者是真,或者是假。这就是双值原则(Principle of Bivalence),这是斯多亚学派逻辑学所坚决捍卫的。③

总之,斯多亚学派辩证法的大量精力或者说第一目的可能是防护性的,即保护理性的正常运行。而这并不能顾及第二个目的,即认识论上的发现真理,而是保护基本的说话可能性。从克律西波留存下来的著作看,有浩瀚的文字是放在这一方面的。④ 这正是斯多亚学派的贤哲必须学习"辩证法"、具备辩证法德性的原因。"贤哲"的特长就是善于辩论,就是在对话中决不会被对方动摇了信念:

> 过于草率地作出断言还会影响发生的事,所以,如果我们的印象不是训练有素的话,就容易混乱或堕入粗心大意;正因为如此,智慧之人在论辩中显出目光敏锐、心智迅捷和辩术娴熟;因为既要谈论得好又要论辩得好的人与既要中肯地提问又要针对问题进行回应的人是同一个人,而所

① 参见米努齐:《说谎者悖论与斯多亚学派》,载于伊罗蒂亚克诺:《斯多亚哲学专题研究》,第70页。

② 参见陈波:《逻辑哲学导论》,第242页。

③ 参见朗格与西德莱:《希腊化时期哲学家资料选编》,第206页;LS,33C,38G。

④ 参见第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第192节。

有这些素养都应当属于一个在辩证论证中技艺高超的人。①

> 斯多亚学派把辩证法说成是善于说话的科学，善于说话的意思是说真的和适当的东西，他们还把这看做是真正的哲学家的标志性特征。因此，只有贤哲才被他们视为辩证法家。②

值得注意的是，护道学尽管是不得已而为之，但是也有潜在的危险。护道学总是不得不使用对手的话语和思考模式，从而容易被对手牵着鼻子走，有被对手拖垮的危险。我们知道，斯多亚学派哲学特别强调独立自足性，所以，学派中的一些大师们反对搞护道学，也是可以理解的。而且与此有关的是，护道学必须允许对自己的基本信念进行来回辩驳和反思，这就容易动摇基本信念。根据记载，克律西波曾经说自己并不完全反对"从相反情况进行论证"的做法，但是他建议要谨慎为之：

> 在《论生活》中克律西波写道：相反的论证和相反情况的可能性不应被随意地提到，而应当小心。要不然人们有可能被它们所吸引和干扰，放弃了自己的信念，因为他们无法充分理解问题之所在，或是信念还不稳固。因为那些把信念建立在常识和感觉对象和其他从感觉派生的事物之上的人，当受到麦加拉学派的逻辑难题以及许多其他更有效力的论证的困惑时就很容易受干扰。在《论理性的用处》中，克律西波说到，理性功能正如武器一样，不得被用于不合适的目的；之后他又加上了这样的话："它必须被用于发现真理和建立其家族关联，而不是被用于相反的目的，就像许多人所做的那样。"他所说的"许多人"可能指那些悬搁判断的人。③

不过，斯多亚学派并没有因为护道学潜在的危险而走向伊壁鸠鲁派的那种理论封闭性：对自己的"基本要道"要求学生只是背诵，不得讨论和怀疑，甚

① 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第7卷，第47节。

② Alexander, *On Aristotle's Topics*, 1.8—14; LS, 31D。

③ Plutarch, *On Stoic Self-Contradictions*, 1035f-1037b; LS, 31P。

至不得修订与发展。克律西波等斯多亚学派中的"改革开明"派尤其认为,独自守着唯有自己学派才懂的私人语言,是不明智的,只会导致斯多亚学派哲学边缘化,成为无人理解也无人感兴趣的冷僻小团体。在希腊,"公开的、主体间的谈话"具有重要的意义。思想必须论辩,对方的合理性必须得到重视,这就是"辩证法"的原义。它来自民主政治和司法,又进入思辨性的哲学中。辩论的双方拿出最有力的论据出来对决,决定最"可能"的(*plausible*)。[①] 民主法庭辩论的实践要求从双方看问题,但是不会因为双方都有道理就悬而不决,不裁断,而是可以在对双方意见综合考虑之后下判决。哲学使用辩证法,乃是为了穷尽一切可能,堵上一切漏洞;正是因为在对手的逼迫下思考,所以不得不进行严密的论证。克律西波说:我们应当重视辩证法,因为亚里士多德就认真对待辩证法;所以,我们与其与无能之辈一道保持美德,不如与亚里士多德一道犯罪。[②]

三　反思:理性宗教及其困难

然而,斯多亚学派发展出的那么大一个"逻辑"体系,很难抵挡被运用于高级智慧上的诱惑,它不会仅仅被当做护道学辩证法来用。即使是克律西波,也未必不希望扩展形式化的逻辑的运用范围。朗格和西德莱在《希腊化时期哲学家资料选编》的综述和评析中说,斯多亚学派的创始人芝诺等人还是从辩证法对于哲学的消极的、保护的意义上看辩证法的,只有到了克律西波,才第一个把辩证法定义为是"区分对、错、不对不错"的,从而把辩证法与认识论正式整合到一起。这样,斯多亚学派的"辩证法"的功能就比较丰富了,一方面它属于积极的"高级认识论",另一方面它又保留了原先的解决逻辑难题从而抵御怀疑论对手的功能。[③] 朗格在另外一本书中还说,现代学者从现代数理逻辑的视野研究斯多亚学派逻辑是对的,但是不能完全用现代人的思维去

---

① 参见本书第三卷,第548、551页。

② 巴恩斯:《亚里士多德和斯多亚逻辑》,载于伊罗蒂亚克诺:《斯多亚哲学专题研究》,第32页。引语出自普卢塔克:《论斯多亚的辩论》,1045E。

③ 参见朗格与西德莱:《希腊化时期哲学家资料选编》,第190页。

理解古代人:“现代逻辑也许并非理解斯多亚学派逻辑学或其他古代逻辑理论的最好钥匙。我们要时刻牢记下面这一事实:斯多亚主义的逻辑学是包含了认识论、语言学、形而上学甚至伦理学等方面的内容的。牢记这一点,将会有助于我们正确理解斯多亚学派逻辑学的某些具体内容,从而有助于我们正确评价斯多亚学派的逻辑演绎的历史成就。”①朗格认为自己的看法如果是正确的,则应当从根本上影响人们对斯多亚学派逻辑学的理解。斯多亚学派的宇宙是由“内在的逻各斯”决定的。这个基本观念贯穿于他们哲学的所有三个部门。归根到底,不同的哲学部门都只是表述同一个东西的不同方式或方面而已:

> 这个东西从最终的意义上讲是一个统一体——自然、宇宙或神。在语言里,我们可以把这些不同的方面从它们实际的共存(coexistence)中抽取出来。……逻辑上的“真”(true)是现实中的“实”(real)在命题上的对应者。在斯多亚学派看来,逻辑学的基本原理充分地包含在宇宙之中。它们决不可能仅仅是人类的心灵构造出来的某种“体系”。演绎推理之所以可能,正是由于事物自身的存在方式就是如此。原因与结果的自然联系借助于人的“联系概念”(concept of connection)在思想和语言上再现出来。宇宙是一个由物质成分组成的理性结构。无论是在自然事件中还是在逻辑推理中,当且仅当前件与后件之间的联系为“真”时,后件才能从前件中导出。归根到底,一切联系的“真实性”都是自然、神或宇宙的逻各斯的作品。②

在自然哲学中我们看到斯多亚学派在神的存在、本性的和神义论等方面都使用了大量的逻辑论证。我们可以把这种倾向称为“理性宗教”。斯多亚学派自然哲学的主题是奥秘的,无论是把自然的本质理解为“普纽玛”还是“神”,都与我们日常的现象界理解相去甚远,很容易让人产生动摇和怀疑,必须通过“严密论证”才能“拴牢”。③ 亚里士多德在《形而上学》中开宗明义提

① 朗格:《希腊化哲学》,第140页。
② 朗格:《希腊化哲学》,第144—145页。
③ 参见朗格与西德莱:《希腊化时期哲学家资料选编》,第325页。

醒人们,哲学是一种专门的智慧,其特点是寻找不明白的原因。智慧的人要能知道那些困难的、不易知道的知识。斯多亚学派哲学的重要思想先驱赫拉克利特的自然哲学就是超出并冲击日常认识的视界的智慧。体现在对于以个体为特征的感性世界的认识上,就是不承认感性印象的清晰性和稳定性:“如果人们拥有的是一个异己的灵魂,那么眼睛与耳朵就是坏的见证。”(DK21B107)这样的智慧是以整体为视角的,它要求从整体本位看个体,从“同情”或通感(*sympathia*)看个体之间的关联,也就是从否定的、普遍关联的和变化的角度观察被一般人认为稳定不变的宏观世界:“生和死,醒和睡,少和老都是同一的,因为这个变成那个,那个又再变成这个。”(DK21B88)这样的智慧必然是反对经验还原论的,它不可能认为人能够首先确定个体性的印象知识,然后在其上构建整个知识体系。最后,智慧者不敢宣称自信的、居高临下的“把握”,而是对宇宙本体谦虚地“聆听”。所以它不敢宣称自己已经把握了真理,而是始终处于“自知无知”的心态中:“对于神来说,万物都是好的、善的和公正的,而人却认为有些东西不公正,有些东西公正。”(DK21B 102)

哲学中形式化的逻辑部分必须担负起揭示和捍卫自然奥秘的实质性工作。斯多亚学派在这方面进行过许多尝试。比如斯多亚学派引以为豪的“征象”理论就是假言推理的实质化。它的基本精神是确立自明前提,然后由此出发,依靠正确的推理形式,得出不明白的自然奥秘知识。让我们先看看塞克斯都·恩披里柯对于斯多亚学派的“自明”和“不明白”的规定:

> 按照独断论者的观点,有些东西是先在地明白的,有些是不明白的;在不明白的东西当中,有些东西完全的不明白,有些偶尔的不明白,有些天然的不明白。先在的明白的东西,在他们看来,是通过自身为我们所认识到的那些东西,例如“现在是白天”这个事实;总是不明白的东西,是那些本质上超出我们理解范围的东西,例如“星星在数量上是偶数”的;偶尔的不明白的东西,是指尽管本质上是明白的、但由于一定的外在环境偶尔成为不明白的那些东西,就像雅典这座城市现在对我一样;天然的不明白的东西是那些本质上我们不能清楚感知的东西,如只有在思想中理解的毛孔(intelligible pores);这些东西从未自我显现,但是如果通过其他的

东西,例如汗液或诸如此类的东西,也许可以认识它们。他们说先在的明白的东西不需要征象,因为它们自我理解。总是不明白的东西当然也不需要征象,因为它们根本就不被认识。但是偶尔的不明白的东西和天然地不明白的东西则通过征象方式被认识——当然不是通过同样的征象,而是:“偶尔的不明白的东西”通过“提示性的(suggestive)”征象、天然的不明白的东西通过“启示性的(indicative)”征象。①

这段话告诉我们,斯多亚学派认为自明的东西有一类,不明白的东西有三类。自明的东西应当是论证的起点,是不明白的事物的“征象”。什么东西是不明白的呢? 在三种不明白的东西中,“完全不明白的东西”如“星星的数量是偶数”是永远无法把握的(无法对其形成把握性印象的),人们必须放弃对其认识的企图(柏拉图路线的“形而上学”在斯多亚学派看来大概就是在关心第一类不明白的东西即“完全不明白的东西”)。但是还有两类不明白的东西可以通过推理来让它们明白。其中“偶然不明白”的东西是原则上可以被感知的,只不过暂时没有,它可以通过现象间因果关系(提示性征象)把握。“天地不明白”的东西是原则上不可被感知的,但是与“完全不明白的东西”还是不同,它与现象有因果关系,可以通过效应(启示性印象)来认识。这样的东西其实正是自然哲学(包括伊壁鸠鲁和斯多亚学派)最为重视的自然的根本原因。“不明白”就是奥秘。自然哲学向人们保证的就是提供进入自然奥秘的道路。这样的推理本身比日常现象间因果关系要困难得多,因为现象之间的关联(“提示性征象”关系)是清楚明白的,在我们的思想中能和被标示的事物确切地联系起来。所以怀疑论说:“生活经验告诉我们,提示性的征象是可以依靠的,因为当一个人看到烟时,火也就被标示出来了;当他见到疤痕时,他自然会说这里曾受过伤。因此我们不仅不反对生活经验,而且我们甚至通过非独断地赞同它所依靠的东西来支持它。”但是,“启示性的”征象是那种与被征象的东西并不一定有清楚的关联的征象,例如“身体的运动乃是灵魂的征象”,这确实是斯多亚学派因果理论的标准表述:物体性的原因是内在的普纽

① 塞克斯都·恩披里柯:《皮罗学说概要》第2卷,第10章。

玛—神性,而其效应是可以观察到的运动和性质(参见关于斯多亚学派自然哲学一章的讨论),但是,这种学说未必能够得到所有的人、甚至所有的自然哲学家的同意。

进一步,斯多亚学派不仅相信这样的关联,而且认为自己已经从语言—逻辑学上更进一步精确地规定了它。斯多亚学派用自己的心爱的命题逻辑中的假言三段论来阐释“征象”:

> “征象是正确假言命题当中的一个用于揭示后件结论的前导判断”;他们把“命题”界定为“就其自身来说就可以被断言的、完全的表达式”;把“正确的假言命题”界定为“不是以真的前提开始却得出假的结论”的命题。命题要么以真的前提开始得出真的结论(例如,“如果现在是白天,那么就是明亮的”),要么以假的前提开始得出假的结论(像“如果地球会飞,那么地球就是有翅膀的”),要么以真的前提开始得出假的结论(像“如果地球存在,那么地球会飞”),要么以假的前提开始得出真的结论(像“如果地球会飞,那么地球存在”)。他们说在这些命题中,只有以真的前提开始得出假的结论的命题是无效的,其余的都正确。他们还说,“前件”是“以真的前提开始得出真的结论的命题中的在先的分句”;它用于揭示结论,比如在“如果这个女人有奶,那么她已经怀孕了”这个命题中,“如果这个女人有奶”这个分句似乎是“她已经怀孕了这个分句的证据”。①

可见,“征象”正是我们前面讨论斯多亚学派假言推理的时所说的那种符合—克律西波的宽泛的“实质蕴涵”原则的假言命题(“只要不是以真的前提开始却得出假的结论假言命题”)中的命题前件,它是进行假言推理的前提。我们在前面指出过,许多人、包括斯多亚学派内部不少人都感到实质蕴涵过于形式化,在前提与结论之间并不肯定任何实质性的关联(逻辑上把形式化的假言命题的真值组合称为“实质蕴涵”,显然是误导人的。但是我们无法展开

① 塞克斯都·恩披里柯:《皮罗学说概要》第2卷,第10章。

讨论这个问题①)。但是这里却可以看到,斯多亚学派毫无顾忌地把如此形式化的推理形式立即拿来当做“发现的逻辑”使用,希望它能发挥揭示自然奥秘的作用。

现在我们可以回答开始时提出的问题了:这就是自然智慧认识论吗?从下面几个理由看,斯多亚学派的这种“高级知识”并没有超出知性的范围,也就是说,它并不能帮助我们认识斯多亚学派自然哲学中所讲的那些“自然奥秘”。既然斯多亚学派特别强调语言—逻辑学在认识论中的作用,我们在下面的讨论中也将不时从这个角度入手。

第一,斯多亚学派应当意识到常识的逻辑与自然奥秘的逻辑有许多本质上的不同;适应于常识的说话和思考的模式并不一定适合于本质世界。对于二者之间的同与不同,需要某种敏锐的感受。但是,斯多亚学派却乐观地说:“认为如果神推理,也必按照克律西波辩证法”。这样的说法是在认为天心与人心是同样的,比如说也是命题—推理式的。② 普罗提诺已经指出,天心(Nous)是非命题的、非分析的、非对象化的,所以它与人心不同,命题—推理式的类型不能帮助人们进入深奥的自然本质。赫拉克利特对此有敏感的认识,他提示人们,对于高于我们的层次的认识应当使用“三项式类比”:人的视角不如神的视角,猴子的眼光与人的眼光不能相比。(DK21B82,B83,B79)赫拉克利特这么说并不是故弄玄虚,自然本体的奥秘性或深谙性并不意味着它完全不呈现。它已经呈现在眼前:自然既喜爱躲藏,也并不真正躲藏;但是对于没有辩证理性的人来说,看到与没有看到是一样的。(B4)赫拉克利特还说:本原并不说,而是象征(指点)(B11)。但是,我们从上面对斯多亚学派逻辑学—认识论中的“征象”学说的讨论中已经可以看出,它是一种蕴涵式推理,而不是赫拉克利特这样的象征—征象思维方法论。不同领域的认识论方式应当相当不同,因为因果之间也许不是同类同质的。斯多亚学派的“发现

① 有关讨论可以参见陈波:《逻辑哲学导论》,第3章。

② “克律西波在辩证法方面如此名声显赫,以至于大家认为如果诸神也有辩证法的话,那一定与克律西波的辩证法没有两样。”(第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第180节)。参见夏泊尔:《斯多亚学派、伊壁鸠鲁和怀疑论》,第27页。

的逻辑”却建立在因果之间的同类性上。我们在讨论斯多亚学派的自然哲学时就指出过,斯多亚学派的神的存在的论证背后预设是原因一定具有结果的特征,而且“比结果还结果”。

第二,不同的逻辑—认识方法其实建立在不同的视角上。人要真正认识自然(在斯多亚学派的和斯宾诺莎的哲学中也被称为“神”),就必须转换本位到自然(认同神的视角)。从而,认识就转换为自然的(神的)自我认识。从个体人心(*dianoia*)的角度彻底换到“天心”(*Nous*)的角度,通体充塞宇宙,与大化融合无际。在这样的视角下,“知识”会显得与日常知识不同。比如,此时的知识应当没有日常类型的模态逻辑。许多古代人认为按照斯多亚学派的神—命运理论,其模态逻辑应当是主观模态,而不是客观模态。在命运决定了一切的世界中,没有所谓“可能性”,一切都是必然的。而既然一切都是必然的,也就无所谓必然的(相对概念失去了对立面也就失去了意义)。

前面提到,斯多亚学派的逻辑论证的特点之一就是强调要“从明白的推出不明白的”。但是,这样的认识预设了认识者与对象的分离,所以才会出现一个从对立到合一的过程。但是,作为整体的宇宙没有“对象”可言,怎么会有一个从外到内的经验论认识过程?如果“自然”—神也在认识,应当是认识主体与认识对象完全同一情况下的纯粹内在“自我认识”。讲了一大堆对象化认识论的亚里士多德之所以在《形而上学》的结尾突然讲“神的自我认识”,并不是无来由的激情勃发,而是逻辑的必然:天心(Nous)和我们的心的方式是不一样的。它没有感性认识过程,它也没有作为从已知到无知的“推论过程”。它应当是即瞬通体透明的、一目了然的、一览无遗的自我意识。

斯多亚学派哲学中的“神义论”的许多论证依靠的正是转换本位之后的认识:在面对灾难的时候,不要从个体人的角度看,要从“自然”的自我认识看。“我”(自然)用种种对立统一的方式安排各种事件(天命),能够实现总体善的宏观目标。只有从神(自然)的视角看,才能看到个体本位下看不到的辩证普遍联系和整体性。但是,在神义论中大量启用转换本体之后的认识的斯多亚学派,在逻辑学—认识论中却似乎没有系统的关于理性直觉知识的理论。一切命题体系总是建立在不证自明的前提上,这样的前提不能再依靠

“假设”。哲学按照柏拉图和亚里士多德的说法,正是不接受任何假设而直接研究假设本身。斯多亚学派也同意,最明白的认识表现为含有代词的确定命题,第一人称的“我”和第二人称的“你”都是最好的例子。克里安提斯对于神的虔敬表达在《宙斯颂》中。在诗歌中他对神使用了第二人称:你。他使用了祈使句而不仅仅是命题句。这样的知识是确定的,是整个斯多亚学派自然哲学知识体系的出发点,但是它很难说是依靠日常知识和逻辑论证达到的。这是直接的直觉,神的认识对于他是“呈现”,而不是逻辑中的假设。如果谁告诉他们这些只是“假设”,他必然会像某些东方哲学家那样感到震惊。

可能正是因为缺乏真正的自然辩证逻辑,导致了斯多亚学派哲学中潜藏的一个基本矛盾:一方面,斯多亚学派的哲学在其认识论中反对怀疑论,主张认识对于大部分人都是可能的;另一方面,斯多亚学派的哲学在其伦理学中又基本上否认有任何人达到了道德理想——贤哲。斯多亚学派的贤哲标志就是知识,对价值的认识,而这又建立在对自然的认识上(只有贤哲才具有真理)。实际上,人们的价值信仰很少是通过论证而接受的。论证的功能往往是对已经接受的信仰的“保护”(在对手提出异议时的自我保护)。这种价值真理的智慧正是“本位转换”下的认识,所以它不是所有能够掌握日常知识的人能够掌握的;日常知识及其逻辑是没有新换本位的知识和逻辑。

第三,以上情况导致斯多亚学派的认识论缺少自然辩证思维。对于斯多亚学派哲学的认识论,要求一个辩证逻辑不是苛求,因为斯多亚学派哲学是赫拉克利特哲学的传承者。自然辩证法的特点是对二值逻辑的质疑。$A = \neg A$ 的辩证法是赫拉克利特的思想中所特意强调的,但是斯多亚学派哲学却反复强调确定性和二值逻辑。辩证法从认识论上说就是要求人们尤其注意宇宙中的某一类现象,比如流动性、对立面的统一性、普遍联系性等等。克律西波对于神义论的“善与恶必然同时存在”的论证应当说是在道理上与此十分相近的,但是在他的“公理性五大推理模式”中却看不到。析取推理代表着斯多亚学派逻辑学对逻辑二值原则的严格遵守,就是反对辩证法的。在伦理学中,斯多亚学派突出定义和划分,这本质上也会导向善与恶的截然二元对立,导向斯多亚学派特有的好坏严格区分、汉贼不两立的情况。

朗格把希腊哲学中关于“辩证法”的各种看法总结为四种论证方式(它们相互之间有一定交叉):第一,在柏拉图那里,是对假设的检验和对终极原则或“真正的定义”的寻求,这是每个形而上学家的本质程序。第二,在亚里士多德那里,辩证法是通过对一个主题的正反辩驳而得出一个有说服力的结论。虽然一个辩证法论证的结果比不上“证明的”论证,但是也有助于知识,因为它仔细考察了不同的相关理论。第三,“辩证法”也指麦加拉学派的狄奥多罗的工作,他们的专长就是提出逻辑问题和错误。人们通常把他们看做是好争论的和仅仅专注于逻辑的烦琐细节的。这一方面对斯多亚学派有很大影响,因为芝诺在麦加拉学派学习过“辩证法”。第四,柏拉图新学园的怀疑论,他们“对一切事物悬搁判断”的主张是建立在能够对一切知识都提出同等有力的反对论证上。朗格说,所有这些“辩证法”实践的共性是思想与说话的紧密关联:“论证”乃是对对话者提出的问题的回应,而且论证的前提要求对话者作出肯定的答案,这样对话才能进行下去。

从朗格的总结看,第一、第二种辩证法是肯定性的、建设性的,实际上是某种“高级哲学认识论”。当然,柏拉图的辩证法比亚里士多德的辩证法更明显地具有这样的特征;亚里士多德的说法可以应用于高级哲学,也可以应用于一般认识。第四种辩证法则是否定的,而第三种辩证法的名声也不好,似乎是导向第四种辩证法的原因。所以,不少人比如伊壁鸠鲁彻底放弃了辩证法。怀疑论则大量使用辩证法,但是它们用于否定的目的;整个怀疑论体系都是用辩证法构造的。朗格最后的观察是:没有任何证据表明斯多亚学派把自己极为推崇的“辩证法”用在柏拉图的“高级哲学认识论”的意义上。①

综上所述,斯多亚学派的逻辑学—认识论反映了斯多亚学派在形式和内容、普遍性和深刻性之间的犹疑和摇摆。形式性的普遍知识由于空泛,所以容易确定,很容易达到必然性;涉及特定内容的深刻知识由于复杂,其实很难达到“必然性”的确定性。推理作为理性的核心方法是否能够揭示新东西,或者说,为了保障必然性,是否必须牺牲发现性,这是学术界争论不休的难题。斯

① 参见朗格与西德莱:《希腊化时期哲学家资料选编》,第187—190页。

多亚学派当中，注重形式的哲学家和注重内容的哲学家想必为此也激烈争论。形式派尽量减少命题和推理的种类，以便突出普适性；但是普适性的代价是空泛性、无用性，会出现诸如“实质蕴涵”和承认“同义反复”的形式正确性的结果，这种空泛无用的形象招致了广泛的不理解和批判，这也是斯多亚学派的逻辑后来在中世纪和近代衰落的原因。斯多亚学派逻辑学中的实质派则尽量增添命题和推理的种类，希望承认某些具有确定内容的命题和推理，希望“论证”担当“发现不明白的东西”的使命，希望推理能够帮助人们发现自然的根本奥秘，希望语言逻辑的辩证法反映自然辩证法。斯多亚学派哲学家于是总是处于或明或暗的张力和矛盾之中——一方面是对日常性知识的绝对确定性的追求，反对怀疑论，建构知识体系的经验论基础；另一方面是试图提供一种深刻把握、但是缺乏日常性确定性的智慧，这种智慧不惧怕被称为“怀疑论”。

这样的讨论还让我们重新反思斯多亚学派认识论中的一个著名“悖论”。自古至今，学者们大多都指出斯多亚学派一方面宣称所有的人都认识世界，怀疑论是错误的；另一方面又宣称没有人是贤哲，而贤哲的核心定义就是知识。如果仔细区分，则可以看到斯多亚学派的宣称分为两个领域或者层次，在客观事实的认识上，斯多亚学派反对怀疑论，认为我们的感官相当可靠地为我们反映了世界的原貌，我们对于宏观事物的信念大多数都是真的。“把握性印象”不是什么高不可攀的东西；即使是科学知识体系，比如天文学和自然哲学，也是有不少哲学家能掌握的。但是在价值评判上，斯多亚学派哲学就严厉多了，认为尽管人人天生都有善的倾向，但是所有的人对于什么是善、什么是恶的估价都是错的；文化、法律和体制也是如此。普通人尽其一生之力所追求的，其实都是错误的观念所引导的无足轻重的东西。① 人们能够知道客观事物，但是大部分人，甚至哲学家们，都没有智慧，都不明白宇宙—神运作的自然奥秘，都不知道真正的价值是什么。在此，斯多亚学派与怀疑论相比有过之而无不及。

这样的认识论—价值论悖论让我们转向斯多亚学派的伦理学。

---

① 参见布勒南：《斯多亚的道德心理学》，载英伍德主编：《剑桥斯多亚学派导读》，第264页。对此的相关讨论很多，可以参见夏泊尔：《斯多亚学派、伊壁鸠鲁和怀疑论》，第21页；塞拉斯：《斯多亚主义》，第66—69、77页。

第九章

斯多亚学派的伦理—治疗哲学

广义的“伦理学”是斯多亚哲学体系的最高峰，是哲学“果园”中的“果实”。自古以来它被公认代表着希腊化罗马时代伦理学的主流，而且深远地影响了后来的基督教伦理思想，甚至被现代伦理学主要流派之一的康德引为先驱，属于理想主义伦理学的高贵的典型。但是，与此同时，自古以来许多人又对它提出了许多批评。我们将紧紧抓住这些批评并从这里入手，考察这种独特的伦理学—治疗哲学的独特问题意识，由此探讨这种伦理学理论中的种种问题，包括生活与道德的问题，个人与共同体的问题，自然与价值的问题，个人的作为与宇宙的作为的关系问题。它们都展示出斯多亚的自然主义伦理学是如何证明它所理解的“与自然一致的生活的总目的能为人类提供最高的幸福”。

第一节　斯多亚伦理学的问题意识

斯多亚伦理学作为古典幸福论的一种，试图努力揭示“最高价值”或唯一的终极目的，然后告诉人们如何达到它。但是，对斯多亚伦理学的仔细剖析将显示，斯多亚伦理学中其实存在着几种终极目的，而不是一种！个人的强悍（坚忍德性）、自然的和谐、心灵的宁静，伟大的道德，自然法的神圣……这些都是斯多亚告诉人们的“终极目的”。它们相互之间如何排序，谁是第一？它

们未必是和谐一致的,而可能存在着巨大的张力。比如,如果客观原则是第一位的,那么由于违反原则而来的“心灵不宁静”就并非是终极性的受伤,而只不过是“标识”终极目的受到了伤害。人们应当追求的就不是“最大化心灵宁静”,而是“最大化遵守职责”,即不惜牺牲自我而在一切处境下坚守原则。斯多亚伦理学的问题并非今日研究者才诊断出来的纯粹理论问题,而是直接影响到古代人的生活的重大问题。在古代,伦理学是作为提供“生活的技艺”的专门学问介入公共领域的。

一　是悖论还是创新

古代哲学家包括西塞罗和普卢塔克经常指责斯多亚学派伦理学,一个通常的主题就是:斯多亚学派伦理学充满了悖论和矛盾,与我们的生活格格不入,怎么能够担任真正的生活的技艺,帮助人们获得幸福?西塞罗在他的《论至善与至恶》中尽管对斯多亚学派伦理学给出了尽可能同情的描述,但还是忍不住指出,斯多亚学派伦理学中最为优秀的部分已经被“我们亚里士多德学派”早就阐发了,而真正代表斯多亚自己“独创”的部分却是极端悖谬的东西。[①] 在西塞罗看来,亚里士多德伦理学已经十分完满地揭示了德性伦理学的各个方面,既突出了道德的伟大,又说明了个人利益的适当补充对于一个完满幸福人生的必要性,故而博大中正,平衡和谐,体现出自然发展的真正延续性。斯多亚哲学没有必要不满意这么完美的伦理学,另立门户,专走偏锋,生硬地制造一个不合常理、违背自然的新伦理学:

> 所有人的愚拙、不义以及其他恶都是相似的,一切罪都是同等的;那些天生加上训练在美德之路上取得了巨大进步的人,除非他们实际上已经获得美德,否则就是极其不幸的,在他们的存在与人类最恶者的存在之间没有任何中间东西可以选择,所以伟大而著名的柏拉图(假设他不是个智慧人)所过的生活并不比任何一个毫无约束的恶棍更好、更幸福。

---

① 这与西塞罗批评另外一个希腊化哲学流派伊壁鸠鲁的方式十分接近:伊壁鸠鲁哲学不过是抄袭了德谟克里特,而且抄错了、抄坏了。

这——如果你愿意——就是你们对古代哲学的修订版,一个不可能在公共生活、在法庭和元老院里产生的版本!①

这样的极端化观点当然是激烈反常识的。一个反常识的伦理学怎么能算一个好的伦理学,怎么能帮助指导广大人民的伦理生活?这使人们不禁对斯多亚伦理学发生了极大的兴趣。它为什么会受到如此截然不同的评价?究竟哪种看法是对的?斯多亚学派的"极端说法"是否应当被磨平?那会不会使得"斯多亚伦理学"与众不同的特色就此消失,使整个斯多亚伦理学消失到其他哲学派别比如亚里士多德伦理学("漫步学派")中去?但是,为了与众不同而标新立异,故作悖论骇人听闻,也并非应当之举。我们对斯多亚伦理学的探讨将时刻关注古人西塞罗和普卢塔克等对斯多亚伦理学的批评。

二 斯多亚伦理学的起点之争

事实上,当我们考察斯多亚的伦理学体系时,立即会发现其体系的起点就存在着一个巨大的悖论,这个悖论就是:人的终极目的究竟是"自保"还是"非自保"?

斯多亚学派伦理学的起点是什么?一种说法是作为"自我保护"的自然冲动;另外一种说法是"新价值三分法",而这至少看上去是反自保的,因为斯多亚学派所强调的"新价值分类学"的前提就是"自保"没有真正的价值,是无关紧要的中性的事情。于是,这两种关于行动的终极目的的说法形成了对立。下面让我们展开讨论。

古代人是如何记载斯多亚学派的伦理学体系的?根据肖菲尔德的总结,我们对早期斯多亚伦理学体系的理解主要来自三个版本:第欧根尼·拉尔修的《著名哲学家的生平和学说》第7卷、拜占庭的斯托拜乌(*Stobaeus*)的文献,以及西塞罗的《论至善与至恶》第3卷。而且这三个版本反映的看来是同一个来源:克律西波的《论教义与理论大纲》。这一体系把斯多亚伦理学的主题分为这样几大类:

---

① 西塞罗:《论至善与至恶》第四卷,第9节。

(1)自然冲动；

(2)论善恶(好坏)；

(3)激情；

(4)鼓励与劝阻。

其中,(1)—(3)项是克律西波本人所提出的;据说第(4)项是后人添加的。在这个表的基础上,不断增添的趋势一直存在,在第欧根尼·拉尔修的《著名哲学家的生平和学说》中所记载的斯多亚伦理学体系目录表是一个已经大为扩容的表:

1. 论自然冲动;
2. 论善恶(好坏);
3. 论激情;
4. 论德性;
5. 论目的;
6. 论基本价值和行动;
7. 论合宜的功能;
8. 论鼓励和劝阻①。

这两个目录虽然内容不尽相同,但是它们的共同之处是都以“论自然冲动”为整个体系的起点。这似乎是自然的,因为斯多亚的伦理学是一种自然主义的伦理学,“与自然一致生活”是其理论的公理,所以从自然冲动开始,就是最为自然的出发点了。什么是这样的自然冲动?斯多亚学派说这就是“自保”,也就是保持自己的个体的持续存在。价值由此而来。能够有助于个体存在的,就是“好”的,比如衣食住行方面的物质条件。“自然”的好(被定义为“有益的事情”)就体现在个体的长存恒久上;斯多亚学派的伦理学口号“顺从自然的生活”也就是顺从这样的保持自然之“好”(善)的原则。

这一切尽管看上去合情合理、自然而然,但是并非没有问题。第一,既然这是人的自然冲动,是所有人都不必学习而天生都知道的,用得着斯多亚学派

① 参见第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第84节。

费尽心思来教导吗?“自保”与斯多亚学派的价值分类学相比,何其太“自然”、太常识化,反而应当让人感到诧异。事实上根据斯多亚学派的看法,伦理学知识是极为困难的,几乎没有一个人能够达到这样的高级智慧。第二,自然除了生生之外,也有消灭和毁坏,比如所有的人有生就有死;而且即使在活着的时候,也会遇到各种灾难和伤害。斯多亚学派必须把这些看上去“不自然”、“不善”的事情解释为“自然”的,这就不是那么容易了(想想神义论的困难)。第三,斯多亚学派的伦理学的中心教义是价值三分法的分类学,在这样的分类学中,自保经常要被牺牲,因为生命与健康和财物一样,在斯多亚学派的新价值分类学中都是“中性的”、没有价值的。在这样的视野中,“自保”的自然冲动就不一定是“自然”的了。真正作为斯多亚伦理学起点的,应当是这样的价值分类学。

看来上述两种斯多亚学派伦理学的体系的记载未必真正反映了斯多亚伦理学的初衷。根据肖菲尔德对三种古代斯多亚资料的对比分析,可以看出在斯托拜乌那里,“自然冲动”并没有像在拉尔修的记载中那样排在第一位。肖菲尔德认为,可能正是第欧根尼·拉尔修本人把“自然冲动”摆在第一位。克律西波本人应当是把价值论放在第一位的。[①] 由此看来,斯多亚伦理学可以有两种路线、两种出发点:一种是从自然开始,然后走向“人的特别自然(理性)”,以便论述德性(作为理性)的至高地位;另外一种是从价值分类开始,从什么是终极目的的角度出发把德性价值定位为最高的好(善),把此外的一切事物和行为都纳入“中性的”、远远不能和德性比较的东西,由此来突出德性的至高地位。这两条路线也是相对独立的,甚至可能是相互冲突的,以至于一些主张价值分类为本的人可能认为不必研究自然哲学包括自然发展心理学。

但是,无论是把自然冲动放在第一还是把价值分类学说放在第一,我们认为都不能反映斯多亚伦理学的真正起点。一切重要的伦理哲学,都必须首先对生活中真正的问题具有强烈的意识。那么,什么是斯多亚伦理学的问题意

① 参见肖菲尔德(M.Schofield):《斯多亚伦理学》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第238页。

识？要理解斯多亚伦理学为什么要主张如此极端的学说，必须从它所感受到的伦理问题入手。一个伦理学的特别解题方案，与这个伦理学所辨识出来的最紧迫伦理学问题有内在关联。一个走极端方法论路线的伦理学，一般来说是因为这个伦理学感到存在着重大的伦理问题，以至于不能采取普通的解题方法论来对付。总体来说，不是人际伤害，道德沦丧，而是主体自己受到激情的伤害，不能自由自足，才是斯多亚学派"伦理学"最为关心的问题。这是个体对自己的本体性的关切：个体如何不受到外部的伤害，从而不受任何外在事物的影响，掌握自己的命运。所以，从斯多亚学派的问题意识看，"斯多亚伦理学"严格地说，大部分不是我们今天理解的伦理学，而是治疗哲学。所谓"治疗哲学"，我们指的是那些通常躲在"伦理学"的名目下的人生实践哲学，它们最关心的并不是如何论证人际关系中的正当性，而是如何获得个人自己的幸福。病与治病和恢复健康当然首先是自己的事情。斯多亚学派是一种治疗哲学，他们所诊断的主要疾病是"激情"——尤其是愤怒和悲哀，其背后是人生的失败挫折感，自我否定感。所谓"义愤"，是对别人欲求太贪而伤及自己或整个社会的反应。所谓对破坏"公正"的义愤填膺，正是道德感的原初基础。主流伦理学大师亚里士多德十分清楚这一点，所以他赞成"正当的愤怒"、"正当的妒忌"。然而斯多亚学派所思考的"非主流伦理"品格，正在于它诊断出人类的最大问题恰恰是弥漫人际的这种"愤怒"或"妒忌"或"怨恨"或"心态不平"。

激情其实是本体性的失败感，尽管它可以由政治失败所引起。它被识别为脆弱、被动、卑鄙、受伤，令人无法自足自主。斯多亚"伦理学"为什么特别把关注点放在"怒"上面呢？因为"怒"标识出人内心的脆弱，人的不断的挫折命运，人内心的受伤，人的达不到"宁静平和生活"的理想境界。其次，它带来人性的恶劣化：人与人之间的仇恨、歹毒（"以恶报恶"）、冷漠、隔膜、凶残。这种更深层次上对人之为人的尊严与幸福的损害，在斯多亚看来，比之物利分配不公或财产之得失，是更为严重的问题，是生命中永恒的疾病。对激情的治疗，充分体现了斯多亚伦理学首先是一种对自己的顽疾的治疗，而不是利他的道德。我们所有的人在生活中都必然会遇到需要治疗的时刻。在希腊化罗马

时代,这样的哲学十分盛行。受到斯多亚学派影响很深的西塞罗的《图斯库兰论辩》就被称为是治疗悲伤的斯多亚治疗哲学文献中的一部精品。① 在那本书中西塞罗告诉人们有一门灵魂的治疗技艺,这就是哲学。我们必须尽可能成为自我治疗的医生。塞涅卡在书信中也反复强调他所写下的有助健康的实践论证是很有用的处方。他感到它们对自己有效,即使不是完全治好,也可以阻止疾病的蔓延。纽斯邦指出,斯多亚学派文献中的"治疗"比喻和隐喻比起其他学派来说得更多,以至于有人都抱怨是否太多了。②

现代伦理学严格区分道德和个人自己的生活品格,并且把利他主义规定为"德性"的本质。但是,个体自己的"高贵自足"却是斯多亚伦理学的"德性"的本质。这样的德性不是利他主义,不聚焦于对他人的关心。当然,高贵自足的人往往也是利他的人,但是也并不尽然;两者之间并无必然关系;二者所关注的出发点更是大不一样。

三　伦理学与治疗哲学

问题意识和"治疗哲学意识"就是理解斯多亚学派"伦理学"的创新之处的途径;这也可以帮助我们理解斯多亚学派为什么要采取悖论方式的苦衷;同时这也可以让我们明白斯多亚学派为什么在伦理学中强调新价值分类学,同时还设法论证这种威胁"自保"的学说恰恰就是从自然主义的自保学说发展出来的。

在把斯多亚学派伦理学定位为治疗哲学之后,我们还要指出它与另外一种希腊化治疗哲学伊壁鸠鲁哲学的异同。它们的目标相近——心灵宁静。它们所诊断的疾病也类似:无穷的贪欲和畏惧。一般人感到难以区分它们。但是,仔细研究可以发现,它们的分工是有所不同的。斯多亚学派在治疗哲学上有自己的特色,首先就在于所诊断的疾病与其他的治疗哲学的不尽相同。斯多亚哲学家在阐述对健康幸福的最大威胁的疾病时列举了林林总总的人性疾

---

① 参见南希·谢尔曼:《斯多亚武士》(Nancy Sherman, *Stoic Warriors*, Oxford, 2005),第132页。

② 参见纽斯邦:《治疗欲望》,第316页。

病，下面我们要考察他们所提出的“激情分类表”，大类套小类，不一而足。但是，这些激情主要可以分为两大类。一类是过于内收，自私，只顾自己的享乐生活。这就与伊壁鸠鲁伦理学的看法不同了，甚至可以说正相反对。在斯多亚学派看来，伊壁鸠鲁派执著于快乐，是甘于在存在和价值的大序上堕落，向动物和植物退化，从昂扬热火的积极普纽玛向水和土的僵滞凝固狭小视界退化。斯多亚学派所诊断的另外一类激情看上去与第一类问题正好相反，与伊壁鸠鲁学派所诊断的疾病倒十分接近，是人的过于外向，忙忙碌碌，不断变动，总是陷入各种人际关系当中，看他人脸色行事，“像个逃奴一样”，为外部遭际激动不已，陷入愤怒和悲恸之中，不能自主。但是，在此我们也依然能够看出伊壁鸠鲁与斯多亚学派的不同。伊壁鸠鲁的治疗哲学认为人的最大疾病是怕死，以及宗教对死亡的恐怖性的夸大。所以治疗的基本原则是退入个人的直接自然感受，那并没有什么可怕的。但是斯多亚学派所诊断的烦恼和悲伤，都是积极行动，投身公共事业的人才会遇到的特有疾病。不行动，也就不会有挫败。行动，就一定会遇到抵挡，就有可能陷入愤怒、悲伤和害怕。所以，斯多亚学派与伊壁鸠鲁不同，它坚持人应当积极行动，然后专门治疗这样的人在行动中会产生激情，让人在挫败中保持胜利态势，牢牢把握内在自由。

在肯定了“斯多亚伦理学”的主要内容是一种特定的治疗哲学，而“生活的技艺”首先类比于医学技艺之后，下面我们将按照疾病的种类、病因的诊断、疾病的治疗和健康的恢复等程序，考察这种治疗哲学从原则到治疗方式的各个环节。不过，必须指出的是，尽管斯多亚的伦理学关注的主要是治疗哲学，但是斯多亚学派的伦理学中也包含了今天一般理解的伦理学和政治哲学。所以，我们在分析了斯多亚的治疗哲学之后，还将讨论狭义的斯多亚伦理学，考察它如何在道义论和德性目的论之间思考新的伦理学路线。斯多亚学派的贤哲理想不仅是自足自由、心灵宁静，也希望解决人际伤害和职责实现。毕竟斯多亚哲学是一个强调主体性的积极行动的哲学，它强调主体统辖一切，它的自然哲学推崇的是整合一切为统一整体的制造之火。斯多亚学派的治疗哲学和伦理学两个方面可以相互支持，比如卡图个人品格高尚使他投身共和政治的努力也可圈可点。不过，它们也可以相对独立，比如卡图在政治上的失败丝

毫不影响他已经获得了终极完善目标——幸福。也就是说,对于斯多亚学派来说,从终极意义上看,治疗哲学高于伦理—政治哲学。

最后,我们还将对斯多亚伦理—治疗哲学的得失进行反思和评价。由于斯多亚学派试图用其自然哲学支持伦理学,比如把疾病归结为“违背自然”,把德性定义为“与自然一致生活”。我们的反思将集中在对斯多亚自然主义伦理学的基本纲领的可能性和意义上。同时,我们还将把斯多亚的伦理—治疗哲学与其他当时伦理—治疗哲学流派进行对比,在比较中深入领会它们各自体现的时代精神和各自把握的人生洞见。

第二节　斯多亚学派的治疗哲学

一　疾病和病因

斯多亚哲学把人类疾病总称为“激情”。有的时候,这个词也被翻译为“情绪”。说人的所有情绪都是“毛病”,这种“创新”说法显然是反常识的,让人感到很难接受。斯多亚学派为什么要这么说?它的意思是什么?我们可以从几个命题来看。

第一,所有的激情都是疾病。根据学者们的研究,现存的斯多亚关于行动动机——冲动(impulse)——的论述大多集中在冲动的一种类型即“激情”(*πάθος*,拉丁文 *patior*)上。这样看来,斯多亚实际上认为大多数人的动机都是激情。“激情”一词,是一个十分广泛的概念,包括了各种各样的心理扰动,主要是愤怒和悲伤、低贱。它们都是由谬误认识而产生的心灵错乱,其特点是紊乱不宁。斯多亚学派把激情规定为灵魂的剧烈运动(flutterings,*ptoiai*)。芝诺曾经把激情说成是“过分的冲动”(*horme pleonazousa*),意思就是超出了理性的界限的冲动。这不是比喻性的,我们知道,根据斯多亚学派的灵魂论,这样的说法当真就是在描述灵魂的“剧烈紊乱抖动”,高兴就是意气风发,是自我膨胀,失意就是委靡不振,是萎缩。同时,斯多亚学派也讨论激情运动中的

命题性成分。不过,在他们看来,这二者没有本质的区别,不过是同一个东西从不同的角度看而已。斯多亚学派中重视逻辑的克律西波强调后一种角度。①

一般人可能把激情(也翻译为“情绪”)视为微不足道的偶然小事,不知道斯多亚学派为什么对它如临大敌,当做幸福的头号敌人来看待。实际上,在斯多亚学派看来,所谓“激情”意味着整个人生态度,它所涉及的不仅是我们通常所讲的一时的情绪起伏,而是本体论性质的东西。海德格尔在20世纪讲此在与现身情态的关系后,可能人们能更为同情地理解斯多亚学派的思路。让我们先举出爱比克泰德的一段话,他把人生比做去奥林匹亚观看伟大的宙斯神像的朝圣历程:

> 你们都到奥林匹亚去看菲狄亚斯(Pheidias)的雕塑的伟大宙斯像。你们当中的每个人都认为没有看到这样的景象就死去是一种不幸……[有人或许会说:]但在生活中,会有很多不幸和艰难的事情发生。——可是难道在奥林匹亚这些事情就不会发生了吗?难道你就不会满头大汗了吗?难道你就不会被挤来挤去,进退维艰了吗?难道你就不会周身不自在了吗?难道下雨的时候,你就不会被浇个落汤鸡了吗?难道你就不会内心充满骚动、吼叫和其他诸种烦恼了吗?我想你会通过参观这个令人难忘的壮观雕像来平衡自己,忍受所有的这一切。可是,难道你没有领受过能够使你忍受所发生的一切事情的能力吗?难道你没有领受过宽宏胸襟吗?难道你没有领受过勇气吗?难道你没有领受过忍耐吗?如果我胸襟开阔,则对于可能发生的事情,我还有什么久久不能释怀的吗?还有什么能让我心神不安,愁眉不展,或者让我觉得忧心忡忡吗?难道我不应该发挥我的能力,以便能够达到我所领受的能力的目的,反而对着已经发生的事情悲悲悼悼、伤心不已吗?②

---

① 参见斯特恩奇:《斯多亚学派论激情的自愿性》,载于斯特恩奇等编:《斯多亚主义:传统与变革》(Steven K.Strange and J.Zupko, eds., *Stoicism: Traditions and Transformations*, Cambridge University Press, 2004),第37—38页。

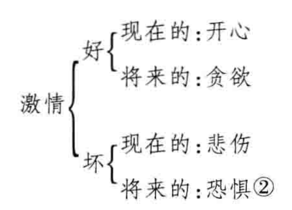
② 爱比克泰德:《哲学谈话录》第1卷,第6章第23—29节。

对于斯多亚学派来说,人生既然是积极行动的,就必然遭遇各种艰难险阻。大多数人或者由于害怕某些事情的发生而战战兢兢地坐着,悲悼伤心,并对正在发生的事情抱怨不已。接着是对众神进行谴责;或者勃然大怒,或者对他人的好运妒忌不已。这些无不首先体现了人的脆弱性:被外在的事情击穿了防护层,在人生中被彻底击倒。其次体现了人的卑鄙:为了不被击倒,什么卑劣的事情都肯做,奴颜婢膝,没有自由。爱比克泰德是罗马人,他在芝诺、克律西波等人之后几百年依然感到这些早期斯多亚哲学家的教导深刻有力,所以以阐发它们为己任。不过我们读早期斯多亚学派对激情的论述,就不可能读到爱比克泰德那样雄辩的语言,而是读到十分学术化的定义和分类。芝诺把激情定义为"灵魂中非理性和非自然的运动",或定义为"过剩的冲动"。芝诺还把激情分成四个最大的类:悲伤、恐惧、欲求、快乐。在每一个大类下面又可以进一步分析出许多激情类型:

> 他们认为悲伤或痛苦(grief or pain)是一种非理性的心灵收缩,属于这一大类的激情有怜悯(pity)、羡慕(envy)、嫉妒(jealousy)、敌视(rivalry)、沉重(heaviness)、压抑(annoyance)、烦恼(distress)、痛楚(anguish)和狂乱(distraction)。怜悯是在面对不应得的苦难时感受到的悲伤;羡慕是看到别人的财富时感受到的悲伤;嫉妒是对别人占有了自己想要的东西而感到的悲伤;敌视是对别人占有自己的东西而感到的痛苦;沉重是把我们沉沉下压的悲伤;压抑是挤压我们、令人感到无处容身的情绪;烦恼是由持续增长的忧愁带来的痛苦;痛楚是痛苦的悲伤;狂乱是非理性的悲伤,它令人疲惫,妨碍我们从整体看事情。
>
> 恐惧(fear)是人在预期坏事(恶)时的激情。恐惧包括这几种情绪:惊骇(terror)、畏缩(nervous shrinking)、羞怯(shame)、恐慌(constenation)、恐惧(panic)和担心(mental agony)。惊骇是产生害怕的恐惧;羞怯是对不光彩事情的恐惧;畏缩是对必须采取行动的恐惧;恐慌是某种不寻常显现导致的恐惧;惊惧是因巨大声响而产生的恐惧;担心是当事情尚不明朗时所感到的恐惧。
>
> 欲求(desire)是一种非理性的渴望,其中包括如下状态:需求

> (want)、憎恶(hatred)、好争(contentiousness)、生气(anger)、爱欲(love)、愤怒(wrath)和怨恨(resentment)。需求是这样一种欲望:它受阻且远离目标,但还是竭尽全力而又徒劳地朝向目标努力。憎恶是一种不断增长并持续的欲求,它会导致与人过不去。好争是与党争(partisan)相关的欲望。生气是一种想要惩罚给你带来了不应该的伤害的人的渴望。爱欲是良善之人不会陷于其中的欲望,因为它是一种想获得源于外貌美的努力。愤怒是长期折磨人心并已变成歹毒的生气,它一直伺机而行……
>
> 快乐(pleasure)是看到积攒了貌似值得选择的东西之后的非理性的得意洋洋(elation);属于这种激情的有狂喜(ravishment)、病态的欢喜(malevolent joy)、开心(delight)、兴奋(transport)。狂喜是听觉上的享乐,病态的欢喜是对他人的不幸幸灾乐祸,开心是心灵趋向于虚弱,兴奋是德性的消融。①

这是比较完整的斯多亚激情划分。这些划分让人感到林林总总,不一而足。其实,正如斯多亚学派主张德性的本质是"一"一样,斯多亚学派也主张"恶"的本质是一,这就是对外在之物的看重,正因为如此,当它丧失时就悲伤,当它被别人伤害时就愤怒,当它被别人拥有时就艳羡不已,当它有可能失去时就感到害怕,当它到手时就洋洋自得,如此等等。总之,都是使得人们成为外在遭际的俘虏。在西塞罗的《图斯库兰对话》中我们可以看到一个按照对常人认为是"好事"还是"坏事"的情绪反应进行划分的激情表,它还进一步根据这些激情是针对现在还是将来的情况而再次划分。根据塞拉斯的解读和整理,这个表可以排列如下:



① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第111—114节。

② 参见塞拉斯:《斯多亚主义》,第117页。

这些激情分类的学说显示出斯多亚学派伦理学家对于理论体系的追求。而且它确实告诉了我们许多希腊伦理心理学上的东西。斯多亚的心理学与柏拉图的心理学有许多不同。在《理想国》中,柏拉图通过苏格拉底之口提出了一个理性、激情、欲望三分的心理学,这与日常人们的理解不太一样。苏格拉底问格老康:"激情,亦即我们借以发怒的那个东西"是否与欲望是一回事。格老康的自然反应是他不懂如何区分欲望和激情,说激情或许与欲望属于同一种类。但是苏格拉底用了一些例子提示他的对话者理解:愤怒与欲望之间会发生冲突,这说明它们不是一种东西,因为同一种东西不会自我冲突。能和欲望发生冲突的,必然是另外一种心理力量。这种力量与理性又不完全一样,尽管它可以为理性服务:"我们不是还看到过许多这类的事例吗:当一个人的欲望在力量上超过了他的理智,他会骂自己,对自身内的这种力量生气"。①由此可见,柏拉图的"激情"(*thumos*)主要是一种道德义愤,它翻译成"血性"或者"愤然"也许更为贴切。道德情感主要是愤怒,愤怒是针对不义的道德反应。对自己的不义的愤怒就是羞耻感。柏拉图对这样的激情是相当肯定的。虽然在灵魂的"三匹马"中它有时跟着欲望走,但是培养得当,它会跟着理性走,帮助理性镇压欲望的过头发展。苏格拉底说道:

> 但是,假如一个人认为自己受到了不公正的待遇,他会怎么样呢?他的情感会激动而发怒,加入到他认为是正义的那方面作战,并且还会由于受到饥、寒以及其他诸如此类的苦楚,而更坚决地争取胜利,他的高贵的灵魂不会平静下来,直至或者杀死对方或被对方杀死,或者直至听到理智的呼声而停战,就像狗听到牧人的禁约声而停止吠叫一样。是这样吧?②

知道了柏拉图对于激情的定位和评价之后,反过来看斯多亚学派的激情学说,就可以发现它们的差异了。首先,柏拉图和亚里士多德并不认为"激情"就是坏的,他们甚至借助希腊传统的贵族政治精神,突出强调一个具有激情的民族就是具有荣辱感的民族,就是高贵的民族,从而具有培养真正的德性

---

① 柏拉图:《理想国》,440A。

② 柏拉图:《理想国》,440D。

的基础。但是斯多亚学派断然肯定所有的激情都是疾病。激情与其说是高贵的标志,不如说是弱者的表征。“崇高精神的独特标志是温和与镇定,高尚地漠视不公和过错。只有女人才会愤怒得暴跳如雷,只有野兽——而且不包括那些高贵的品种——才会去咬啮和逼迫已经俯首在地的猎物。大象和狮子会放过被它们踩倒的动物,只有那些卑贱的兽类才残忍成性。”①这样的斯多亚立场显然是对整个希腊罗马贵族—共和政治的基本价值观基础的颠覆。斯多亚学派强调,好人当然不是在邪恶面前无动于衷的懦夫,他当然不会容忍坏人坏事,他会拥护和执行法制惩罚恶人。但是好人在这么做的时候并不需要借助激情—愤怒的帮助。西塞罗曾经指出:

> 在执行处罚时,最要紧的是不能有丝毫的怒意。因为在愤怒的情况下执行处罚,绝不可能遵守那种恰如其分的中庸原则——施罚既不过重也不过轻。亚里士多德学派的人赞成——而且非常明智地赞成——这种中庸之道,但我感到奇怪的是,他们竟然称赞愤怒,并且告诉我们说,愤怒是“自然”出于好意而赠与我们这样的一个礼物。因为,事实上,无论在什么情况下都应当杜绝发怒。人们希望的是,当政者应当像法律一样,施加惩罚是为了伸张正义而不是为了泄私愤。②

塞涅卡针对“愤怒”的本质专门写了长文阐述。塞涅卡很了解柏拉图—亚里士多德路线上的哲学家肯定“血性”(*thumos*,愤然)激情对于理性的“帮助作用”的说法,他在《论愤怒》中拿亚里士多德的话作为批评的靶子:“愤怒是必需的,没有愤怒就不能赢得战争——除非它注满心灵、激励灵魂。然而,它必须不是作为一个领导者,而是作为普通的战士发挥作用。”塞涅卡对此的批评是:“如果愤怒听从理性并且遵循理性的引导,它就不再是愤怒;愤怒的主要特征就是任性。然而如果它抵制和不服从命令,被它自己的任性和狂暴牵着鼻子走,它就会像无视撤退信号的士兵一样,变成对心灵毫无用处的工具。”③塞涅卡的依据是:理性自己就有力量行动。如果理性为了行动还要依

---

① 塞涅卡:《论仁慈》第1卷,第5节。

② 西塞罗:《论职责》第1卷,第25节。

③ 塞涅卡:《论愤怒》第1卷,第17节。

靠激情,那就说明理性是软弱的。而且,激情就其本性来说就是非常容易失控的。它不会听从理性的控制;一旦你放进来一点点激情,那么它就必然走向完全失控。所以最好的办法是一开始就否认给予激情以一丝一毫的地位:

> 排除有害的激情比统治这些激情要容易,否决它们进入的权利比允许它们进入后再去控制它们要容易;因为它们一旦站稳了地盘,就会比它们的统治者更加强大,就不会允许谁来约束或削弱自己了。其次,理性应当掌管力量的缰绳,只有在她远离激情时,才能保持女主人的地位:一旦她与它们混在一起并且受到玷污,她就不能阻止那些她本来可以早就从自己的道路上清理掉的激情。因为心灵一旦受到刺激和动摇,就会成为干扰者的奴隶。有些事物一开始还在我们的控制之下,后来却势头凶猛,赶走我们,使我们无处安身。正如一个被猛地从悬崖上扔下去的人,他根本不能控制自己,一旦被扔出去,除了不可改变地加速以外,既不能阻止下落也不能停留;他被完全断绝了重新思考和悔恨的余地,不得不到达了他原本可以避免的目标上;心灵也是如此——如果它陷入了愤怒、爱情或者其他的激情,它就再也没有能力自我控制了;它的重量和恶行所要求的向下趋势必定会促使它仓促地下落,驱使着它下降到最下面。
>
> 最好的办法就是立刻拒绝对愤怒最初的煽动,甚至一有苗头就要抵制它,要千方百计地避免陷入到愤怒中去。因为如果让它开始引我们走上歧途,再要返回到安全的道路上就很难了,因为一旦我们允许情感进入,通过我们的自由意志认可它有权威性,理性就会变得毫无用处;接着愤怒就会去做它所选择的一切,而不是去做你所让它做的一切。我重申,敌人必须被正好阻止在边境线上;如果他越过了边境,进入到城门以内,他是不会尊重由他的俘虏所设定的任何限制的。①

第二,柏拉图所讲的那种愤怒激情不仅不是斯多亚学派的所有激情的特征,而且甚至在斯多亚四大激情分类中还一时找不到,并没有被单列出来,必须仔细找,才能在斯多亚的激情分类的第三类激情——欲求(ἐπιθυμία, *epi-*

---

① 塞涅卡:《论愤怒》第1卷,第8节。

thumia)——下面看到一些踪迹:"欲求是一种非理性的渴望,其中包括如下状态:需求(want)、憎恶、好争、生气、爱欲、愤怒和怨恨。"但是这里有许多令人困惑的地方。柏拉图特别用了几个例子帮助格劳孔理解激情与欲望的不同。为什么斯多亚学派要把它们放在一起? 换句话说,斯多亚学派把柏拉图特意分开的欲望和激情又合到一起了。

第三,斯多亚学派的激情表中还有几大类激情——悲伤、恐惧和快乐——这应当如何对应于柏拉图的心理学? 看来,斯多亚学派之所以扩展了那么多激情,而且宣布它们都是疾病,是因为从其描述看,激情意味着个体被打开,容易在外部的打击下受伤,"*pathos*"是疾病,也与被动、被动摇、被伤害有关。这一点,我们从西塞罗介绍斯多亚学派的激情分类中可以看得更为清楚:

> 心里的种种情绪(希腊词是"*pathos*",我完全可以直译为"疾病",但"疾病"这个词并不适合一切情形,比如,没有人说"可怜"是一种疾病,也不会认为"愤怒"是疾病,但希腊语里全用"*pathos*"这个词来表示。所以我们不妨接受"情绪"这个词,从它的发音看,似乎表示不好的东西,无论如何情绪不是由自然力引起的。各种情绪大致可以分为四类,每类还可再分为许多小类:悲哀、恐惧、欲望,以及斯多亚学派所说的"*hedone*",即快乐,但这个词也表示身体上的感受,所以我宁愿译成"喜悦",意指心灵处于得意状态时的欢喜——西塞罗原注),使愚昧人的生活痛苦不安,但我得说,这些情绪不是由自然力量引发的,全都是想象之物,无聊的意见。因而,贤哲将永远远离它们。①

斯多亚学派的激情学说的关键是扭转希腊罗马的一个根本观念,即激情代表强者。所以,斯多亚学派反其道而行之把激情的本质定位为"软弱"。为激情所主宰其实并非"男子气概",而和善宽厚由于是更为人性的,其实更有男子气概和阳刚之勇:"因为一个人的心灵越是接近于摆脱激情,也就越是有力量;正像悲哀是软弱一样,愤怒也是软弱。因为在这两种情况下,被激情困

① 西塞罗:《论至善与至恶》第3卷,第10节。

扰的人都受到伤害,都屈服了。”①

其实,斯多亚学派还讨论了其他一些重大的激情,尽管未纳入四大类激情中,也符合以上的“软弱疾病”的特征描述。它们主要是不自信,自我否定,人生的彻底失败感,并且由此导致的卑鄙之后果。

斯多亚在激情理论上的第二个“创新的”或者悖论性的特点是宣称所有的激情都是“理性”的。所以,斯多亚学派的心理学是一种一元论的心理学。这是柏拉图的三分法心理学所不会同意的,当然更是一般大众所不会同意的。这种独特的心理学的一元论特征很明显:认识就是进行评价,评价就已经是激情,激情就已经是行动。人们之所以陷入这激情—疾病,追根溯源,是因为对于“外部利益”的过于看重。这就是斯多亚治疗哲学的病因学。

所以,激情就是把快乐、生死、财富判断为“好”(善)的或“坏”(恶)的。“克律西波在《论激情》中提出,情绪是判断;因为贪婪就是断定了‘钱是善的’(好东西);酗酒、放纵和所有其他情绪也是如此。”②这样的激情理论承袭的是苏格拉底的传统,而与柏拉图的灵魂理论大为不同。柏拉图认为在人的心理当中,理性与非理性始终是并存的,并互相斗争的。但是斯多亚认为严格的非理性只是在人的幼儿时期存在。到了人类发展成熟后,则完全被理性的冲动所取代,消失得一干二净。③ 正因为此,斯多亚学派并不认为直接的本能反应是激情。激情必须是判断介入之后的理性认可。塞涅卡说道:

> 激情并不存在于呈现给心灵的印象所引起的感动中,而是存在于对这些事情的屈服中,以及针对这些偶然刺激采取的进一步行为上。如果有人认为脸色苍白、落泪、对性的渴望、深深叹气、双眼突然地放光,以及诸如此类的迹象是表明激情的证据和内在心灵的表现,那么他就错了,他未能明白这些只是身体的骚动。因而,即使是最勇敢的人,当他在装备武

---

① 奥勒留:《沉思录》,第11章第10节。中译文基本上以何怀宏译奥勒留《沉思录》(陕西师范大学出版社2003年版)为依据,我们对译文有所调整。下面所引奥勒留译文,如果没有专门说明,皆是如此。

② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第111节。

③ 参见弗雷德·伊罗蒂亚克诺:《斯多亚哲学专题研究》,第74—75页。

> 器时脸色变白也是很常见的事；最勇敢的战士，当战斗信号发出时他的膝盖也会微微发抖；威风凛凛的指挥官在战斗交火之前，他的心也会提到嗓子眼里，最能言善辩的演说家，在准备演讲前举手投足也会变得不自然。愤怒必定不仅仅是被激起来，而且必须是向前猛冲，因为它是一个积极主动的冲动；而一个积极主动的冲动没有意志的认可是绝不可能产生的，因为一个人在没有心灵的知晓下去复仇和惩罚，是不可能的。①

所以，一个激情的完整过程是这样的，首先有一个外在的骚动刺激或者"印象"，此时人的直接本能反应并不是激情，它不是人的理性能够控制的。接下来是理性对于这一印象的主动认可："我受到了伤害，报仇是正当的"；这就是激情（愤怒）了。所以，斯多亚学派在激情问题上的"强理性主义"一元论并不是指什么"理想主义"。说激情是"理性的"并不意味着它们是"好"的，仅仅意味着"激情"在本质上是认识性的。当然，这不是事实认识，而是价值认识。正如弗雷德在讨论斯多亚学派的认知主义特色时所指出的，自然在使得人们发展到一般性的理性（中性的知识性）上是相当慷慨的，大多数人通过经验的积累都获得了不少知识，使得他们能够认识各种感受到的事物，能够相当成功地在世界上生活下去。但是，自然并没有保证让我们轻易获得美好生活——"幸福"。人们必须在纯粹知识理性层次的基础上，再付出艰苦的、自觉的努力，才有可能再上升到道德理性。冲动欲望的认知信念性的本质只是一种人类心理的解释学上的路径，并不能保证人就是道德的，因为德性不仅是认知性的，而且必须是正确的认知。而在斯多亚学派看来，绝大多数人的认知性动机都是错误的，都是对价值观的错误认定。情理冲突不是同时并存的多元争战，而是同一个理性的不同观点的先后继起——或许速度极快而被人们经常误为同时。希腊悲剧传说中的美狄亚（Medea）杀子前的内心怒火与母性的迅速交替可以说明这一点：

> 我的灵魂，难道你想后退了吗？继续展开你的成功出击……
> 愤怒啊，你想打击哪个目标呢，你要用什么武器

① 塞涅卡：《论愤怒》第二卷，第3节。

射向背叛你的敌人呢?
我的心里已经秘密地作出了一个可怕的决定……
我已经决定了这种惩罚方式,这个决定是正确的;
我必须用勇敢的心计划这最后的罪恶。
孩子们,你们曾经是我的,现在你们必须
为你们的父亲的罪恶接受惩罚。
恐怖震撼着我的心,我的四肢寒冷得快要麻木了,
我的心脏吓得突突直跳。
愤怒正在让位隐退,
我身上的妻子已经被赶出去了,母性已经完全恢复。
我难道能流我的孩子的血——我自己的后代的血吗?……
如果他们不是我的,让他们去死;
如果他们是我的,让他们灭亡。
他们没有犯过罪和错误,他们是无辜的,
这我承认;可是我兄弟也是一样。
灵魂啊,你为什么摇摆不定?为什么我泪流满面?
为什么愤怒把我犹豫的心拖向一个方向,
母爱又把我拖向另一个方向?……
我的痛苦又涨了上来,仇恨正在滚滚沸腾,
古老的复仇女神又一次召唤我犹豫不决的手:
愤怒啊,你指向哪里,我就跟上。①

可见,斯多亚学派主张认知性激情。在斯多亚学派看来,整个灵魂或者所谓"主导部位"(*hegemonikon*)都是"理智性"(*dianoia*)的,不存在任何非理性的部分或者力量。上述美狄亚的思索,全部是判断及其继起。这与柏拉图的灵魂三分法非常不同,也与今日弗洛伊德洗礼之后的当代心理学的基本预设相去太远。如果说当代心理学趋向于把一切理性的东西都解释为实质上是非

① 包利民等选编译:《强者的温柔》,第152—155页。

理性的，那么斯多亚学派就是把一切非理性的东西都解释为实质上是理性在发挥作用。[①] 我们以为，斯多亚学派之所以采取这种与众不同的心理学，目的还是为了使道德理性有可能发挥作用，对激情施加行动，使得通过理性的、哲学的方式——提供论证、证据、思想试验等等——治疗激情有了可能。[②] 所以，所谓激情不过是理性的一种形式，所谓情、理之争不过是理性自己与自己的冲突——错误识见与正确识见的冲突。我们在前面对自然哲学的讨论中指出，根据斯多亚的本体论，不能施加和被施加行动（因果作用）的事物不是真正的存在。根据这种认知性激情论，信念可以发挥原因性的作用——甚至唯有信念才是人的真正动机，而激情或快乐与痛苦中的纯粹感受性品格其实没有发挥动机作用。与此相关，感受性质素没有"解释"作用，在解释一种情感时，真正有意义的是内容方面的、知识性的成分。

二　治疗在于重估价值观

治疗的目的是彻底消除"激情"。无论是正面的还是负面的，是得之大喜，还是失之大怒，都是应当避免的。换句话说，健康的标志就是完全无情（*apatheia*）。而且，既然激情本质上是一种认识，那么治疗激情就不能靠非理性的方式，只能靠知识。治疗激情的方式就是价值的彻底重估。这被爱比克泰德视为哲学的基本任务，哲学就是确立客观而正确的标准：

> 看看哲学的开端吧！它是识别人们之间的意见冲突，探寻冲突的起源，谴责纯粹的意见，并对其保持怀疑，开展研究以决定持有的意见是否正确，同时创立一种判断的标准，就像我们为了权衡轻重发明了天平，为了测量事物的曲直创立了木匠准则……每个人所持的意见对于决断真理并不是一个完美的标准；因为就是在重量和测量当中，我们也不会仅仅满足于外观，而是要发明某种标准来对其进行检测。那么，在眼下的这个例

---

① 参见斯特恩奇：《斯多亚学派论激情的自愿性》，载斯特恩奇等编：《斯多亚主义：传统与转变》，第32页。

② 参见布勒南：《斯多亚学派道德心理学》，载英伍德主编：《剑桥斯多亚学派导读》，第277—278页。

子里,难道就没有一个比意见更高的标准吗?人类最重要的事物无法测定和发现,这怎么可能?——因此,肯定有个标准——那为什么不去寻找它,发现它,然后当我们找到它之后,就始终不渝地使用它,就像没有它我们甚至连手指都伸不出来?因为,我想这是一种东西,我们发现它之后就可以扫除那些仅仅用意见检测所有事物的人的狂妄;这样,我们就能以人所共知的和辨别清晰的某些原则为起点,在对特殊事例作出判断的时候,使用一种表达清晰的"把握性的概念"的有机系统。①

哲学何以可能确立解决纷争的客观标准呢?斯多亚学派认为价值的正确分类是一条途径。斯多亚的"新价值三分法"构成了斯多亚学派伦理学—治疗哲学的起点和核心。既然"激情"的本质是缺乏知识的信念,所以只有在知识中彻底否认"外部利益"的价值,才能凸现内在德性的重要价值。这样的"真正知识"不是认知理性的,而是价值理性的。如果说斯多亚学派在认识论中强调绝大多数人能够获得真理,那么在价值论上则相反,它绝对地宣称大多数人不懂真理。根据斯托拜乌的记载,这种独特的、与众不同的甚至惊世骇俗的价值分类学说是由芝诺所确立的:

芝诺说,唯有分有存在的事物才存在。存在的事物中,有的是好的,有的是坏的,有的是无所谓的。好(善)的事物是下面这类东西:智慧,节制,正义,勇气,以及所有的德性或分有德性的东西。坏(恶)的事物是下面这类东西:愚蠢,不节制,不正义,胆小,以及所有邪恶的或是分有邪恶的东西。"无所谓的"(indifferent)事物是这类东西:生死,名誉或耻辱,快乐不快乐,财富或贫穷,健康与疾病,以及诸如此类事情。②

作为价值观,首先就是什么是好、坏(善恶)。其中,"好"又更为重要,因为坏可以被定义为"好"的对立面。就"好"(善)来说,既有形式定义一面,又有实质内容一面;前者先确立"好"(善)有什么样的特征,后者确立什么具体的东西符合这样的特征。这两个方面都不是那么容易的事情,在哲学家当中

① 爱比克泰德:《哲学谈话录》第2卷,第11章第13—18节。

② 英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第239页。

都没有共识,毋宁说是伦理学家长久争论的议题。“好”(善)的形式定义本来应当是有共识的,是所谓“前把握概念”(伊壁鸠鲁)或“共同概念”(斯多亚学派),但是也许因为它的抽象性,它其实也最难理解。在西方伦理学历史上,它引起了一次次争论。最近的一次是20世纪初的摩尔的所谓“元伦理学”。摩尔在他的名著《伦理学原理》中称“Good”这样的概念只有直觉,不能理性规定。但是斯多亚学派尽管感到这个概念难以认识,还是认为可以通过某种“推理”达到对Good的认识:

> 我们通过经验、综合、分析、逻辑推论,就在思想里产生了关于事物的概念。这里的第四种也是最后一种方法就是我们称之为善的概念的方法。思想从与自然本性一致的事物推演、上升,最后获得关于至善的概念。同时,至善是绝对的,没有程度之分;至善被认为并称为善是因为它自身内在固有的属性,而不是通过与其他事物的比较。正如蜂蜜,非常甜,但这种甜是通过对它自身独特的味道的认识得出的,而不是与其他事物比较得出的;同样,我们所讨论的至善具有至高无上的价值,但它的价值只在于质,不在于量。①

可以看到,这样的认识与摩尔的直觉主义有许多相似之处。而且,斯多亚学派认为大多数人都对Good的形式定义其实有基本正确的直觉,斯多亚学派把这称为“共同概念”。我们在讨论斯多亚学派的认识论的时候指出过这是它们的知识体系的基础,是“自然的概念”。那么,斯多亚学派认为人类对于Good会有什么样的基本共识呢?让我们还是看看塞克斯都·恩披里柯的记载:

> 坚持所谓“共同概念”的斯多亚学派这样来定义“好”——“好是有用的东西或者并非与有用的东西相异的东西”;“有用的东西”是指美德和正当的行为,“并非与有用的东西相异的东西”的是指好人和朋友。美德作为人的主导部分[即灵魂]的一定状态,正当的行为作为一种符合美德的行为,它们恰恰是“有用的”。好人和朋友也属于“好的东西”,但是不

① 西塞罗:《论至善与至恶》第3卷,第10节。

> 能被说成是“有用的东西”或“与有用的东西相异的东西”;为什么这么说呢?斯多亚学派给出的理由是:部分与其整体既不是相同的,也不是相异的,就像(例如)一只手既不是和人相同的(因为一只手不是人),也不是和人相异的(因为人仅当包括手时才被认为是人)。既然美德是好人和朋友的一个部分,而部分与其整体既不是相同的也不是相异的,那么,好人和朋友就是“并非与有用的东西相异的东西”。因此,每一个好的东西都已经包括在这个定义中了,无论它是直接的“有用的东西”,还是“并非与有用的东西相异的东西”。接着,他们推论出“好”有三种意思,对每一种意思又作了不同的说明:在一种意义上,“好”就是人们凭借它来获得“有用的东西”的东西,这是最本质的好的东西和美德;因为,从美德的源泉自然地产生了一切“有用的东西”。在另一个意义上,“好”乃是一个能附带产生有用的东西的东西;比如,不仅美德而且德行也被认为是“好”,因为有用的东西也可以来自符合美德的行为。在第三也是最后的意义上,“好”就是“能够成为有用的东西的东西”,这一描述包括美德、德行、朋友和好人以及诸神和善的精灵。①

斯多亚学派的这些说法虽然显得复杂,但是基本意思还是清楚的:“好”的本质被规定为“有用的”(有益的)。我们在第欧根尼·拉尔修的记载中可以看到对这个说法的更为清楚简洁的概括:

> 一般而言,“善”(good,好)是带来某种利益的东西。具体地说,它要么与利益同一,要么与利益不是相异的。因此德性自身和所有分有德性的事物在三种意义上被称做是善的:(1)产生利益的;(2)利益因之而产生的东西,如有德性的行为;(3)利益借之而产生的东西,如分有德性的良善之人。②

但是,把“好”(善)规定为“有用”已经产生歧义。这样的好很容易被理解为“对什么事情好”(good for)。然而,伦理学中的目的论恰恰要问“什么是

---

① 塞克斯都·恩披里柯:《反伦理学家》,第22—27节。

② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第94节。

自身好”(Good itself),也就是所谓“最好”(至善)。这一歧义的存在不是偶然的。在希腊伦理实践传统中,许许多多的作为和事物之所以是“好”的,都是因为能对最好的事情即“幸福”有所贡献。上面的定义于是适合的是这些手段好,而不是自身好。我们在其他一些材料中,能够看到对这样的“目的好”、“自身好”的特征描述。比如在塞克斯都·恩披里柯上述引文的下面有这样的话:

> 也有人断言:“好”是“因其自身的缘故而值得欲求的东西”。还有其他人认为“好”是有助于幸福的东西;此外还有人说它是“有助于实现幸福的东西”。而按照芝诺、克里安提斯和克律西波的定义,幸福是“一种宁静的生活”。①

“德性”正好结合了上述两种“好”(善)的含义:它既是对终极好(幸福)最有帮助的手段好,又是幸福本身。“德性”(好人)是对幸福的达成最有贡献的;所以德性无论是在传统的贵族政治、雅典的公民政治中,还是在哲学家的讨论中,都被看做“最有用”的。进一步,在哲学家的分析中,苏格拉底在《申辩》和《菲多》等等当中开始呼唤人们关注自己的灵魂的价值彻底转向,亚里士多德在《尼各马科伦理学》中从理论上证明了灵魂中的完美(即“德性”)是“幸福”的核心组成部分。到了斯多亚学派,把这条思路推导到逻辑的终点,称其为幸福的全部内容。换句话说,本来作为手段的(德性)现在完全转变成为目的(幸福)。德性本来的“对终极好有用”之特征被“终极好”之特征所取代。人们不是为了它有用、而是为了它自身好而选择它。这个意思在第欧根尼·拉尔修的记载中表达得很清楚:

> 他们给出的“善”的另一独特定义是:“理性存在者作为理性者的自然完善(*to teleion kata phusin*)。”符合这个定义的有德性以及分有德性的——有德行为和良善之人;还有它所连带的附属物:愉悦和高兴以及这类事情。相对应的,则是属于“恶”(坏)的,或者是愚蠢、胆怯、非正义及诸如此类的事物;或者是分有了恶的事物,包括恶行、恶人及其伴随物、绝望、抑郁等等。(DL,7.94—95)

① 塞克斯都·恩披里柯:《反伦理学家》,第30节。

当然,把本来是手段性的东西说成是目的性的,在理论上有很大的困难,很容易造成困惑。对于一般希腊人来说,“德性”比如勇敢机智还是手段性的,是获得生活中的成功的手段。而生活的成功才是幸福。如果说亚里士多德还在终极目的中包括了某些传统所理解的“幸福”,斯多亚学派则完全把这些成分剔除出去,让原来充当手段的“德性”填满“幸福”的区域。这是相当极端的做法。斯多亚学派为此也提出过一些论证,比如西塞罗就举出了斯多亚学派的一个简洁论证:

> 凡是善的都是值得赞美的,凡是值得赞美的都是在道德上高尚的,因而,凡是善的都是道德上高尚的……通常有人对此的反驳是否认大前提,指出并非凡是善的都是可赞美的,因为小前提即凡是可赞美的都是道德上高尚的是不可否认的。但如果认为有某种善不是值得欲求的,或者有某种值得欲求的东西不是令人愉悦的,或者即使令人愉悦却不是可敬的,这显然都是背谬的,所以凡是善的都是可赞同的,也是值得赞美的。而值得赞美的就是道德上高尚的。因此结论就是:凡是善的也是道德上高尚的。①

如果说这些讨论还太学究化的话,我们不妨举出塞涅卡对于“好”(善)的描述。他概括了斯多亚学派对于这个概念的不同定义,他认为对于最高的“好”的定义有的冗长详尽,有的精练短小,无论我们采取哪一种表述,它们的意思都是一样的:

> “最高的好乃是心灵能蔑视命运遭际,唯以美德为快乐”;“最高的好乃是心灵不可征服的力量,从经验中学到智慧,在行动中沉着冷静,在与他人交往中礼貌关心”。还可以这样定义:幸福的人就是这样的人:他不承认在好的与坏的心灵之外还存在“好”与“坏”,他珍惜荣誉,追求德性,对于命运的遭际既不骄傲,也不屈服;他知道最大的“好”是只有他自己才能赋予自己的;对他来说,真正的快乐就是蔑视快乐。如果一个人想要多说点,还可能把同一个道理转换成其他形式的表述,并不会伤害到它的

---

① 西塞罗:《论至善与至恶》第3卷,第8节。

> 意思。因为我们完全可以说:幸福生活就是拥有一颗自由、高尚、无所畏惧和前后一贯的心灵——这样的心灵是恐惧和欲望所无法触及的,它把美德看做唯一的善(好),把卑鄙看成唯一的恶(坏);至于其他一切,就全都视为无价值的一堆东西,它们的得失丝毫也不能增减最高之“好”,也不能从幸福生活中抽去任何部分或添上半分半厘。①

这段话中包含了对于“最好”(至善)的至少四个定义。塞涅卡是从“幸福”的角度考察这个定义的。我们知道,一般人,尤其是伊壁鸠鲁派,认为幸福的本质是快乐。塞涅卡不同意直接的快乐主义。但是他说具有上述心灵的人势必时时洋溢着发自内心的欢喜,因为他在他自身中找到了欢乐。而且这样的欢乐当然远远超出了卑琐、细小、转瞬即逝的那点身体快乐,从而也就超出了痛苦。一个人一旦摆脱了快乐与痛苦这两个专制蛮横的主子,他也就找到了通向自由的唯一道路——对命运无动于衷。因为真正有价值的恰恰在我们自己的掌握之中。这一思想是爱比克泰德反复强调的。其实在爱比克泰德之前的塞涅卡那里就已经认识到了:

> 相信我,这就是伟大的宇宙创造者的意图,不管这个创造者是谁,不管他是一位全能的主神,还是设计了海量作品的无形体的理性,或是以均一的活力渗透于一切从至小到至大的事物中的神性精神,或是命运之神及彼此相连的不可改变的因果链条——我要说,这就是他的意图,即在我们的所有物中,唯有最没价值的东西才会落入他人的控制之下。一个人的最好的一切,都处于他人的权能范围之外,他们既不能把它给予这个人,也不能将它从这个人那儿取走。自然所创造的最伟大最美丽的苍穹,以及苍穹的最辉煌的部分,即考察和探询这一苍穹的人类的心灵,是我们自己永久的财产,只要我们自己还将继续存在,它们也就会与我们同在。②

不过,对命运遭际的无动于衷尤其体现在斯多亚学派的“新价值分类法”的另一个重大“创新”特色上:它们在“好”与“坏”之外又划出一大块人生事

① 塞涅卡:《论幸福生活》,第4节。

② 塞涅卡:《哲学的治疗》,第154页。

情,并称之为“中性的”——即“不好不坏的”,“无所谓好坏”(indifferent)的。“外在之物不足道”之类的智慧是世界上各种文明中都可以听到的教诲。令人感到惊讶的是,斯多亚学派放入“中性物”领域中的东西恰恰就是日常被认为是“好”、是“幸福”的东西:快乐、财富、健康、名声等等;而且,甚至还包括亲人和朋友的生命,从而还会影响人们对道德职责的价值的评估。我们下面会展开讨论这里面的严重问题。在此我们只想指出,斯多亚学派的这一“独创”的“中性物”学说之所以不怕惊世骇俗、引人瞩目,其目的乃是为了彻底否认激情所看重的事物的价值——把它们完全“重估”为无价值。从这个目的出发,斯多亚的价值三分法其实首先应当表现为一种二分法,即首先把所有存在的事物分为“有价值区分的”与“无价值区分的”两大类,以便强调后者与道德毫无关系;然后,再把前者分为好的与坏的(善的与恶的);唯有在这样的绝对化的价值二分法中,才能得出这样的结论:大多数人看做最有价值的东西比如财富、健康和权力统统都下降为“没有价值”的。

> 存在的事物中有些是有善的,有些是恶的,有些非善非恶(即道德上是中性的)。善包括明智、审慎、正义、勇敢、节制,及其他诸德性;而这些的反面就是恶,即愚蠢、非正义及其他。中性的(即非善非恶的)指所有既不助益也不伤害人的事物,如生命、健康、快乐、美、力量、财富、美名和高贵的出身,以及它们的反面:死亡、疾病、痛苦、丑陋、软弱、穷困、耻辱、低等出身及诸如此类。……因为他们说这类事物(生命、健康和愉悦)自身不是善,而是道德上中性的,尽管它们属于“可取的”之类。因为正如热的属性是提供温暖而不是冷冻,因此善的属性是有所助益而非损害;但财富和健康并非更能助益人而非伤害人,因此健康和财富都不是“善”。他们进一步说,既能用做善的、也能用做恶的东西都不是善。不过,波西多纽认为这两种事物也属于善。赫卡托在其《论善》的第9卷、克律西波在其《论快乐》中都否认快乐也是一种善;因为有些快乐是不光彩的,而任何不光彩的事物都不是善。①

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第105—106节。

斯多亚学派之所用的“中性物”(indifferent)这个词,可以从各种角度看。塞拉斯把它总结为三种理由:一个是因为这些东西不是德性,而对于理性主体来说唯有德性才最为重要;另外一个是这些东西既可以用于好的方面,也可以用于坏的方面,这也说明它们在道德上是中性的,不属于自身好那一类的好;还有一个原因最为重要:拥有这些东西不能保障我们获得幸福,但是获得德性能够确保我们幸福。① 属于所谓中性物的那些东西比如名声和财物都是我们自己无法把握的,但是我们的内在选择能力是我们可以把握的。我们看到斯多亚学派尤其是爱比克泰德不惜连篇累牍地提醒人们,如果我们沉溺于那些原则上不在我们把握之中的东西之中,我们就会经常遇到挫败,就会为痛苦的汹涌的不良激情所压垮,人生就会很失败。但是,如果我们坚守我们可以把握的东西,我们当下就幸福,而且这是牢不可破的永久幸福。类似的思想亚里士多德在《尼各马科伦理学》中已经论证过,但是斯多亚学派把它推到极端。激情是整个人身心对中性物的价值的过分肯定,是人对它们的本体投入。人们对财物被窃的愤怒、对爱人变心的怨恨,说明具此激情者视财物、爱人为有大价值(good)者,为大有益者。各种激情其实统一在一个基础之上,即一种特定的对世界的认识与态度上。我们自己害怕的东西,当发生在别人身上时,我们怜悯:我们今日之快乐无比如果明日被命运夺去,我们便悲哀。一个人如果容许自己有一种激情,则他(她)便不可避免地会陷入其他种种激情之中。如果贤人容许自己难过,则他便不可避免愤怒、怜悯以及妒忌。当然,斯多亚学派知道,在影响人的选择上,本来意义的中性物和他们自己的伦理学所指定的中性物是不同的。前者是真正意义的中性物,因为它们在价值上毫无意义。而斯多亚学派伦理学讲的“中性物”其实指的是本来在人看来不是中性的,是人们所爱好或讨厌的,但是哲学家把它们论证成“中性的”,没有价值的:

> 他们认为“中性者”这个词有三层意义,在第一层意义上,它指那些既不是爱好的对象也不是厌恶的对象的东西,例如,星星和脑袋上头发的数量是奇数还是偶数这个事实;在第二层意义上,它指那些是爱好和厌恶

① 参见塞拉斯:《斯多亚主义》,第110—111页。

的对象,但不存在这个比那个更可爱或更可厌恶的东西,比如,当有人被要求在两枚无论在图案和明亮度上都无法区分的银币中欲求一个时,虽然产生了要欲求其中之一的倾向,但这不是认为这个比那个更好。而在第三种即最后的意义上,他们说“中性者”是那种既不有助于幸福、也不导致不幸的东西;在这个意义上的中性者是健康、疾病等属于身体的东西以及大多数外在的东西,因为它们既不导致幸福,也不导致不幸福。斯多亚学派还认为,一个人可以有时运用得好、有时运用得坏的东西是无关紧要的(“中性的”)。尽管每个人总是很好地运用美德、很坏地运用邪恶,但是,对于健康以及属于身体的东西,他有时运用得好,有时运用得坏,所以,这些东西是不好不坏的(中性的)。①

可见,斯多亚学派使用“中性者”这个词代表了对于日常价值体系的彻底颠覆。这是把在生活中那些非常能激发爱好或厌恶的事物贬低为毫无激发人喜爱或拒绝的力量的东西,肯定它们对于我们的幸福或悲惨都无所增减,不应当为选择或规避提供任何基础。这种剧烈的价值重估必然会引起人们的侧目。斯多亚学派内部,对于自己的这个“独创”也不是完全具有共识的。有的人更为严苛一些,坚持所有的中性者都是一样的,毫无差别;有的人缓和一些,认为某些中性者比其他的中性者虽然不是“更好”,或“更值得选择”,但是更为可取或更为不可取。只有这样,我们在生活中才能选择和行动。于是,就有了在“中性者”内部继续划分的冲动:

还有,他们说在中性的事物中,有些是“更可取的”,有些是“遭拒绝的”,其他的既不是更可取的、也不是遭拒绝的。他们又说受偏爱的东西有充分的“价值”,遭拒绝的东西没有充分的“价值”,比如手指的伸曲之类的事情,既不是更可取的、也不是遭拒绝的。在更可取的事物之中,有健康、力量和美丽以及财富和荣誉等;在遭拒绝的事物之中,有疾病、贫穷和痛苦等。这些都是斯多亚学派的看法。②

---

① 塞克斯都·恩披里柯:《反伦理学家》,第60—61节;参见第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第105—106节。

② 塞克斯都·恩披里柯:《反伦理学家》,第62—63节。

可见,斯多亚学派知道如果把一切非道德善恶的事情视为一样,会导向一切都没有区别的结论,从而彻底毁灭生活和行动的可能性。一方面,斯多亚学派坚持要彻底消除一切情绪,另一方面,他们在生活中要选择。这样的"选择"毫不"赋值"。道德的进步就是以这种"选择"代替激情。① 正如布勒南所说的,可以推论,斯多亚的贤哲无论是在自己吃饭还是挽救其他人的行为中,都同样是"德性"的,而食物与他人的生命都同样是无所谓的中性之物。贤哲之所以是贤哲,恰恰是他的动机——他在所有这些行动中都选择中性之物,并且明确无疑地把它们看做是中性之物。"在这个意义上,指责斯多亚学派提出的乃是一种开明自利,是完全正确的,而且从历史上看,比起说斯多亚的伦理学建立在对道德的和非道德的考虑的区分的基础上,要更为符合事实。"② 斯多亚学派发明了一些语词和概念,就是为了指出在中性物当中还有价值区分,只不过这种价值与美德的价值截然有别,属于中性物的价值:

> 如果我们认为万物全无分别,那么整个生活就会陷入一片混乱之中,如阿里斯顿所做的那样;既然与生活行为相关的一切事物彼此毫无区别,无须作任何取舍,那么智慧还有什么作为?所以,斯多亚学派首先令人信服地证明道德是唯一的善,卑鄙是唯一的恶,然后指出,在那些对幸福或不幸毫无意义的事物中间,也仍然存在着一定的区别,认为有些有积极意义,有些有消极意义,有些是中性的。他们还说,那些有正面价值的事物——比如健康、正义感、摆脱痛苦、名誉、财富,以及诸如此类——有些为我们提供足够的理由选择它们,舍弃其他,有些没有这种本性。同样,那些有负面价值的事物,也有些为我们提供足够的理论拒斥它们,诸如痛苦、疾病、丧失理智、贫穷、耻辱,以及诸如此类,有些不具有这种性质。因此芝诺就在术语上作了"*proegmena*"与反义词"*apoproegmena*"的区分。③

---

① 参见布勒南:《斯多亚学派道德心理学》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第272页。

② 布勒南:《斯多亚学派道德心理学》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第291—292页。

③ 西塞罗:《论至善与至恶》第3卷,第15节。

斯多亚学派在语言学上的特殊喜好在伦理学中发挥了重大作用。他们辨析各种词语,发明新词语,力求准确表达新的价值观,澄清老的语言体系带来的混乱。斯多亚学派也使用“价值”(*axia*)这个词,但是没有把它与“好”(*agathos*)等同起来。所有的“好”(善)都是有价值的,但是具有价值并不一定就是“好”(善)的,而可能是“次等价值”的。斯多亚的价值三分法希望表达的是一种全新的价值观,所以必须启用新的概念和术语体系。生活价值与道德价值不属于一个档次的价值,甚至不配被称为“好的”或“坏的”,只能用其他的术语比如“可取”、“不可取”来描述。

正是为了防止两种类型的价值的混淆,斯多亚学派把传统的价值评判词“好”和“坏”、“有益”和“无益”、“有用”和“无用”、“值得选择的”(choiceworthy)、“值得追求的”(desirable)等等严格限制在道德领域中;然后发明了“可取”与“不可取”、“应挑选的”(selected)或“应采纳的”(to be taken)等词语来表明中性物利益的价值。美德和具有正面价值的中性物比如财富都“符合自然”,但是它们符合自然的方式是不同的。朗格尝试这么解释斯多亚学派的意思:美德符合自然的意思是说:具有美德乃是理性存在物应有的本分或目标。这是一个与环境条件无关的命题,它绝对地和毫无异议地适用于所有的成年人。而富裕“符合自然”的意思是说:如果让一个理性的存在物在富裕和贫穷之间作出选择,那么从自然的倾向上讲,他会选择富裕而不要贫穷。富裕是一种客观上更为可取的状态,但是富裕并不是理性的存在物特有的责任或本分。富裕的价值是相对于贫穷而言的,相对于美德而言它是没有价值的。从道德上讲,富裕和贫穷是无关紧要的;因为一个人是富裕还是贫穷,这对他的道德价值不会有丝毫的影响。①

而斯多亚哲学中最极端分子如阿里斯顿则感到这种“可取/不可取”的表述方式还是对日常价值观让步太多了。他宣称,为了严格对生活中的那些价值保持“中性”(“无所谓”)的态度,这样的评价词都不应当用。他完全拒绝中性者当中有任何区别。没有任何中性者是更为可取的,比如健康比疾病更

① 参见朗格:《希腊化哲学》,第193页。

为可取。“开俄斯的阿里斯顿宣称，健康以及与此同类的一切事物不是‘更可取的中性者’，因为，称之为‘更可取的中性者’等同于说它是‘好的东西’，这两者实际上仅有名称的差异。”①

唯一可以称为无条件的“好”(善)的，是“德性”。它具有无可置疑的最高价值，其标志就是它的好是自身好，是终极性的好；一旦人获得了它，就完成了一切，不需要任何“补充”。所以，与中性物的可以增长和消减的特征相比，真正的德性美好不能通过时间的延长而增长，也不会因为外在之物的增减而增减。② 至于生活价值，没有一个是独立的、在先的，而必须被统辖于道德价值之下。斯多亚学派的这种价值分类学在晚期斯多亚学派的爱比克泰德那里被表述为“由我控制”(由己)的和“不由我控制”的之对立。价值观重要，什么是真正重要的、有价值的？就是选择自由或对价值的“认可”，而这恰恰是我所能掌握的。所以，明白了这个道理，只追求这个，我就不会受伤。我必然会受伤的，是涉及外在事物的事情，但是那些其实是不重要的。③ 重要的是内心—德性；不重要的是“中性之物”。在《论至善与至恶》中，西塞罗认为亚里士多德的价值分类已经十分正确，斯多亚学派其实抄袭亚里士多德，只不过在语词上走极端，生造新术语；尤其阿里斯顿是这样的典型代表。“阿里斯顿”在古代成了“极端分子”的代名词。我们在本编的导言中说过，他坚持某种“斯多亚原教旨主义”，甚至对芝诺的“妥协”都不能容忍，认为是放弃了百分之百的“纯洁斯多亚精神”。但是，西塞罗笔下的斯多亚学派代表卡图听了其他哲学流派的指责之后却毫不让步，不同意这一看法：

> “你认为你的思路实质上与我的是一样的。我们在原则上是一致的，所不同的只是我们的语言。”卡图反驳说：“事实上它们根本没有共同之处。一旦把道德价值弃之一边，宣称某个外在东西是值得欲求的，那个外在东西是善的，就是把美德的光即道德价值本身熄灭了，从而也彻底地毁灭了美德。”“这些话听起来很好，卡图”，我说，“但你是否意识到你这

---

① 塞克斯都·恩披里柯：《反伦理学家》，第 64 节。

② 参见塞拉斯：《斯多亚主义》，第 112 页。

③ 参见爱比克泰德：《哲学谈话录》第 1 卷，第 1 章第 7—9 节。

> 种高雅的主张与佩罗和阿里斯顿是一样的,他们认为一切事物在价值上是相等的。我很想知道你对他们的看法。""我的看法?"他说,"你问我的看法?那是些良善、勇敢、公正、节制的人……所有其他哲学体系,只要在善恶问题上不把德性作为一个因素,在我看来就不仅对我们成为良善之人没有任何帮助,而且实际上会败坏品德,尽管程度上不尽相同,但本质上是一样的。我们或者必须坚定地主张,道德价值是唯一的善,或者完全不可能证明美德构成幸福。若是那样,我就不明白我们为何还要费力去学哲学。"①

作为罗马时期受到亚里士多德影响很深的共和主义派哲学家,西塞罗认为"可取、不可取"的说法甚至都太轻了,为什么不可以对那些重要的"外在事业"使用"好"与"坏"的评价?共和为什么不能被说成比专制好?西塞罗坚信亚里士多德的价值分类法已经很完善了,高于斯多亚学派的新价值分类学。当我们把斯多亚学派的价值二分法与亚里士多德的德性论比较一下,就能看到斯多亚学派的绝对化和极端化了。亚里士多德尽管说"内在德性"是最好,但是还是要辅佐以一定的外在好,比如适当的财富和好运,才构成一个真正圆满的幸福。但是,这恰恰是斯多亚学派绝不能同意的。斯多亚学派认为幸福不可能有量上的变化如增长或消减。一个德性的人获得的是完完全全的幸福:

> 根据漫步学派的理论,善有三类,人越是得到身体上或外在物质方面充足的供给,就越幸福,但这不能推出我们斯多亚学派能接受同样的观点,说人拥有的有价值的物质事物越多,就越幸福。因为漫步学派认为幸福的总量包括物质上的利益,但我们完全不承认这一点。我们认为就是那些在我们看来可以真正称为善的东西,量上的多并不能使生活变得更幸福,更令人向往,有更高的价值,更不要说幸福会受物质利益增加的影响。显然,如果智慧和健康都是令人向往的,两者加起来应该比其中一个更令人向往,但是智慧和财富没有这样的关系,两者都有价值,但智慧加

① 西塞罗:《论至善与至恶》第3卷,第3节。

> 上财富并不比单独的智慧更有价值。我们相信健康也有一定的价值，但我们不把它看做一种善，同时我们不会把任何价值重视到置于美德之上的程度。①

斯多亚学派认为自己与其他哲学家的差异仅仅是词语之争，更不认为自己是为了标新立异而发明新名词。他们之所以把所有的"外在好"特意称为"无所谓好坏"（中性之物）的目的，是为了突出"内外之分"和内在世界的高价值，为了让人真正牢记美德的价值远远高于生活的价值。两种价值完全不在一个层次上，完全无法相互比拟，他们说：

> 灯光在强大的太阳光下黯然失色，蜜汁在广袤浩渺的爱琴海里无影无踪，多个六分钱对克娄苏（Croesus，吕底亚国王——引者注）的巨大财富毫无意义，多一步对于去印度的遥远旅程可有可无。同样，如果接受斯多亚关于善之终极目的的定义，就必然推出物质财富的一切价值与美德的荣耀和尊贵相比根本不值一提。正如延长时间并不能使适时（*eukairia*）增加（因为我们所说的"适时"已经适量）；同样，正当行为（*katorthosis*，*katorthoma* 是"正当行为"的单数），适宜举止，以及善本身即与本性一致的和谐状态，都不可能有所增多或添加。这些事物就像前面讲到的适时一样，不会因时间的延长而变大。基于此，斯多亚学派认为延长幸福的时间并不比缩短幸福的时间更有吸引力，更令人向往。②

而且，这样的认识其实是我们在日常生活中都同意的。因为我们被激情之病所重重困扰，通常我们都忘却了我们的基本共识。重病只能用猛药。哲学在词语上的澄清，可以正本清源，以便治疗激情之顽疾。有些现代学者也承认斯多亚学派的说法尽管貌似奇特，其实能够得到日常道理的支持，并非极端反常识的惊人之语。比如弗雷德就说：斯多亚其实承认两种"好"（善），一种是弱意义上的好，另外一种是强意义上的。前一种是我们说这是一个"好孩子"时的好，即他们在发挥功能上挺好的，比如我们赞美一辆车跑得挺好。但

---

① 西塞罗：《论至善与至恶》第3卷，第13节。

② 西塞罗：《论至善与至恶》第3卷，第14节。

是,这一赞美绝不能和崇拜、敬佩、珍爱和模仿中说到的"好"比美。后者是我们评价车的设计者的美好时用的,后者包含了对人的理性能力的赞美:天分、洞见、想象力、聪明才智、创造力等等。① 这些都体现了人的内在世界的深度和广度。苏格拉底对于"好"也有两个定义:一个指的是真正有益于人的;另外一个指的是干得美好漂亮的。斯多亚学派之所以只用"好"称述德性,正是为了强调德性与生活价值的不同,它不是持续"最大化"型的,而是当下完全满足的。斯多亚学派的独特之处是不称它们为"两种好"(善),而是把一种称为好,另外一种完全不称为"好"。斯多亚学派这个理论,如果回溯到词源就不难理解,希腊文的ἀγαθο(*agathos*,阴性 *agathe*,中性 *agathon*)本来就是日常语言等词义上的"好"(英语 good,well;古汉语"善哉")。伦理学形成之后,作为伦理学术语的"好"就是善恶之"善"。斯多亚学派的特点是将亚里士多德的"三种善"中的两种"外在之善"(身体、财富、权力、荣誉)归为三种"中性"之物中的第三种,而前两种"中性之善"就是日常词语之"好"。这是他们根除"激情"的理论支柱。

三 贤哲与健康

拥有这样的德性就是彻底消除了激情,从而就是健康和幸福的。如果说对于斯多亚学派来说激情意味着灵魂的脆弱和卑鄙,被外在事物所左右,那么"德性"意味着灵魂的力量。勇敢、坚韧和胸襟开阔等斯多亚学派典型的德性意味着对于外界遭遇的蔑视和无动于衷。这样的人当然不会忧心忡忡,不会心惊肉跳,不会专事找碴,总是抱怨"神不公平",诸如此类。所以,拥有了德性就获得了最终目标("最大的善"、"最好"、"目标"),它是一种高贵强大的心灵宁静和持久的自由感。塞涅卡说道:

> 幸福生活就是与自己的本性自然和谐一致地生活。而且它只有通过一种方法才能获得。首先,我们必须头脑清楚,遵循理性;其次,我们的精神必须是勇敢的、豪迈的、坚毅的,随时准备面对任何紧急情况;既关心身

---

① 参见伊罗蒂亚克诺:《斯多亚哲学专题研究》,第 87—88 页。

> 体以及与身体有关的一切问题，同时又不是焦虑不安的；最后，我们的心思不会忘掉那些为生活增添光彩的所有好东西，但是绝不过于痴迷——我们要做命运馈赠的使用者，而不是其奴隶。我不用多说，你也知道，一旦我们驱散了一切令我们激动不已或惊恐不安的东西，随之而来的必然是牢不可破的宁静和绵绵不断的自由；因为当快乐和恐惧被消灭之后，它的恶果——琐屑、虚弱和有害的心态——也就随风消散；取而代之的将是心灵的和谐安宁，以及伴以友善的真正强大；因为一切愤怒都起源于懦弱。①

斯多亚学派把拥有这样的完满德性和幸福的人称为“贤哲”。这种“德性”的特点是什么呢？我们看到，斯多亚学派与一般希腊人的理解不同，并不是把德性理解为某种情感反应（“处于中道的情感反应”），而是完全理解为知识性的品性。所以，拥有德性的人被称为智慧之人。“贤哲”是我们翻译 Sage 的词，因为它的首要含义是 wise man。总之，它首先是一种知识性上的完善状态。塞涅卡说，石头和野兽也可以没有恐惧和悲伤，但是人的幸福的特征是通过理性而摆脱恐惧和悲伤。所以幸福生活建立在正确可靠的判断上，牢固不可更移。拥有了这样的知识性上的完美，就拥有了完完全全的幸福。从反面讲就是完全消除了激情。达到这一境界既是知识论的，也是伦理—治疗学的。贤哲的特点就是从来也不会持有错误的信念，从斯多亚学派的知性—激情论心理学说，这本身就意味着贤哲根本就不会有激情：

> 他们还说，贤哲从不持有意见，即是说，他从不赞同任何错误的事情。他也会做一个犬儒，因为犬儒主义是通向德性的捷径，阿波罗多洛在《伦理学》中是这么宣称的。在环境的压力下他甚至可以吃人。他们宣称只有贤哲才是自由的，而坏人都是奴隶，因为自由是独立行动的能力，而奴役是对这种能力的剥夺。②

最后，就“贤哲消除了激情”的说法而言，这听上去好像是在说贤哲“没有

① 塞涅卡：《论幸福生活》，第 3 章第 3—4 节。

② 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第 7 卷，第 122 节。

情感”,也显得斯多亚学派不近人情、“悖谬”。值得注意的是,消除激情似乎也会伤害自己。在一般理解中,人的自我意识必然是情绪性的,这也就是现象学所讲的“现身情态”。事实上,愤怒、害怕、悲伤,在斯多亚心理学的定义中,都提示着人的强烈自我意识,对自己和与自己“亲近”的事物的极端重视。如果失去了一切情绪意识,人也就失去了自我存在意识。斯多亚学派既然讲“自保”,讲自我意识,应当说是懂得这一点的。为了避免误解,斯多亚哲学家们有时也承认贤哲可以有“好的情感”比如喜乐(joy)、谨慎、愿望。它们对应于激情的领域:关于当下和过去的高兴和不高兴。但是它们的对象是德性而不是中性物的得失。所以这些好的情感绝对不是被动的“激情”:

> 他们还说,有三种好的情绪状态(*eupatheias*),即高兴(joy)、谨慎(caution)和愿望(wishing)。高兴是快乐的反面,是一种理性的舒畅感;谨慎是恐惧的反面,是理性的规避;因为尽管贤哲永不感到恐惧,但他仍会小心谨慎;愿望是欲求的反面,因为它是理性的希望。相应地,正如在首要的激情中包括从属于它们的次一级的其他激情,首要的良好情绪状态也一样,属于“愿望”的有良好祝愿(或善意)、友好、尊重、珍爱等;他们还把虔敬和谦逊等归于谨慎一类;把愉快(delight)、快乐(mirth)和欢快(cheerfulness)归于高兴(joy)一类。①

许多人看不出这些美好情绪与激情有什么区别,因为这些情绪表面上看对应的是各种“激情”。比如一个小心谨慎的人,却不就是有畏惧之心、敬畏之心、小心翼翼害怕什么的人吗?斯多亚学派为什么在消除激情的口号下不干脆主张一种水波不兴的彻底宁静?事实上塞涅卡在比较贤哲的快乐与愚人的快乐时说,如果愚人的快乐是一种激情从而癫狂起伏、掺杂了痛苦的话,那么贤哲的快乐就是宁静的、适中的、几乎水波不兴、含蓄内敛;当其不召自来之际,几乎无人知晓。这才是真正的幸福的表征。② 然而,彻底的无动于衷岂不更好?我们看到,斯多亚学派不同意彻底的无动于衷。他们似乎意识到人的

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第116节。

② 参见塞涅卡:《论幸福生活》,第12节。

情绪的本体特征，不可彻底消除。只不过在“本体”或本位转移之后，情绪也会相应转移。贤哲还是会有好的欲求（*orexis*），它与坏的欲求（*epithumia*）不同，有专门的名字，叫愿望（*boulesis*）。早在柏拉图和亚里士多德那里，*boulesis* 就被用于这个含义，指的是与灵魂中的 *thumos* 即声誉方面的欲求和 *epithumia* 即身体性的欲求不同的理性欲求。这个词后来在拉丁语中还被翻译为 voluntas，在衍变中终于成为西方哲学中的“意志”一词。但是在希腊语中，哲学家并不把 *boulesis*（愿望）当做意志。这是一种欲望，而不是一种官能，而且与选择也没有直接关系。① 贤哲还会有所畏惧，但是他小心翼翼为的不是中性物的得失，而是德性和处理职责方面的完善。至于在中性物方面，他充分自信而无所畏惧，这就与一般人经常表现出来的惊吓、逃避和惶恐焦虑不同了。当哲学家说：“哪里有位于自由意志范围之外的事物，就在哪里表现出自信；哪里有位于自由意志范围之内的事物，就在哪里表现出谨慎”的时候，他们完全是自相一致的：

> 因为如果恶存在于对自由意志的有害的使用当中，那么只有在涉及这种事物的时候，使用谨慎才是正确的；但是如果存在于自由意志范围之外、又不受我们控制的事物是毫无价值的话，那我们就应该在涉及这类事物的时候，运用自信。这样，我们就可以在同一时间，既拥有自信，又拥有谨慎；是的，以宙斯的名义发誓，我们自信是因为我们谨慎。因为我们对真正邪恶的事物谨慎，其结果就是在涉及那些不具有邪恶本质的事物的时候，我们能拥有自信。②

斯多亚学派对自由的相信建立在它独特的心理学上：人的一切动机都源于人的主动认可（assent，*sunkatathesis*），即对于一个命题的接受，也就是判断。这样的认可当然在我们自己的权能范围之中（*eph hemin*）。我们是被欲望和激情被动裹挟感受与行动，还是按照理性感受和判断，都取决于我们的判断。所以，除了智慧和健康之外，斯多亚学派还有一个论断，即贤哲的幸福体现在

① 参见斯特恩奇：《斯多亚学派论激情的自愿性》，载于斯特恩奇等编：《斯多亚主义：传统与变革》，第 33—34 页。

② 爱比克泰德：《哲学谈话录》第 2 卷，第 1 章第 6—8 节。

他是真正的"君王",是最大的富人,最美丽的人和唯一的自由自足的人。可见,斯多亚学派的理想伦理人物主要不是道德上的,而是内心的智慧的自主。这就是斯多亚学派所自许的人生技艺或智慧。塞克斯都说:

> 斯多亚学派明确地说明智作为有关好、坏和不好不坏的东西的科学是生活技艺,只有获得明智的人才称得上是美好的,只有他们是富有的,如同只有他们是明智的一样。因为拥有重大价值的东西的人是富有的,美德是有巨大价值的东西,然而,贤哲是唯一拥有美德的人,因此,唯有贤哲才是富有的。同时,那个爱好有价值的东西的人是美好的,而贤哲是唯一爱好有价值的东西的人;故而,仅有贤哲是美好的。①

这样的贤哲和生活技艺的学说遭到了不少人的质疑。塞克斯都·恩披里柯从怀疑论的立场出发坚决否认这样的生活技艺的存在。他嘲笑说,这样的一些断言吸引了充满幻想的年轻人,不过,它们都是假的,是蒂蒙所辛辣地讥讽为"诸多学说的颠覆者和不诚实的冒牌老师"的人的说法。我们下面还会讨论到这个问题。在此我们只想指出,斯多亚学派的道德理想——"贤哲"——并不像我们今天所想象的道德英雄。其"美德"大多是个人性的,是对自己的满意,是一种极为肯定的自我意识,无愧无疚,所以完全不会动摇。最高而且首先的,是个体的内心力量,掌握自己的命运。西塞罗笔下的卡图说唯有贤哲才有权利称为富裕的人,拥有万物,因为唯有他知道如何使用万物;也唯有这样的人才可以说是美的,因为灵魂的品德胜过外貌的美丽;贤哲是唯一自由的人,因为不屈从任何人的权威,不受制于任何欲望;他是不可征服的,虽然他的身体可以戴上镣铐,但是任何锁链都锁不住他的灵魂。② 这样的贤哲理想为斯多亚学派所一直坚持,因为后来的爱比克泰德也在这方面继续宣传同样的思想和论证。同样的话甚至可以说延伸到后来基督教中的"神的归神,恺撒的归恺撒"的精神。人世间的帝王能够控制我们的外在方面,但是在内在方面我们可以做主,我们是王,因为人的自由意志是任何外人都无法控

---

① 塞克斯都·恩披里柯:《反伦理学家》,第170节。

② 参见西塞罗:《论至善与至恶》第3卷,第22节。

制的：

> 这是不是说你们哲学家在教导我们要蔑视国王呢？——绝不是。我们当中可曾有谁教导你对国王对在他控制之下的事物拥有所有权而表示过怀疑？请把我卑微的肉体、财产、名誉，以及身边的人统统拿去好了。如果我曾游说过谁去要求这些东西，那就请他动真格的，来起诉我吧。"好啊，可是我还想控制你的判断。"谁给你这个权力了？你又如何能拥有征服另一个人判断的能力？"通过对他施加恐惧"，他说道："我将征服他。"看来，你还没认识到判断只能自己征服自己，它不会被其他任何事物所征服；没有什么东西可以征服自由意志，但它却可以自己征服自己。①

斯多亚学派贤哲学说中的极端化特征还表现在它强调在贤哲和一般人之间的巨大差异。贤哲之所以是贤哲，就是拥有完满的智慧；而一般人因为没有智慧，就是彻底的愚人，因为恶等于无知。愚蠢的人在没有仔细研究之前就贸然断定，因而多变、不稳定、随波逐流②，而善等于知识（全方位考察、论证之后的断定，特点是一贯而坚定不移），所以严格区分智慧与愚蠢，也就严格区分了善与恶。只有贤哲是善人，我们所有达不到贤哲境界的人都是恶人。这种截然二分法显然是荒谬的悖论：

> 他们的信条之一是，所有的过错都是同等的，克律西波在《伦理学问题》的第4卷中这么说，培尔塞乌斯和芝诺也都如此断言。因为如果一个真理并不比另一个真理更真，那么一个过错也不比另一个过错更错。因为离卡诺浦（Canopus）有一百浪远的人和离该地只有一浪远的人同样都不在卡诺浦；所以犯了较大罪过的人和犯了较小罪过的人都不在正确行为的道路上，他们是同等的。
>
> 他们有一个信条是，在德性和邪恶之间没有中间环节，而漫步学派认为，这两者之间有道德进步状态作为中介。因为斯多亚学派说，就像一根

① 爱比克泰德：《哲学谈话录》第1卷，第29章，第9—12节。

② 参见朗格与西德尼：《希腊化时期哲学家资料选编》，第256页以下。

棍子要么是直的要么是弯的,所以一个人要么是正义的要么是非正义的。正义和非正义中没有程度之分;别的德性也是如此。克律西波认为德性可以丧失,克里安提斯认为不会丧失。前者的说法是德性会因为醉酒或忧郁而丧失;而后者则认为,由于我们心灵把握的确定性,德性是不可剥夺的。①

这种对贤哲的过分推崇,对贤哲和愚人的截然二分法,理所当然地招致了人们的广泛批评。塞涅卡就说在许多人看来,贤哲理论是减损斯多亚学派训诲分量的"说大话",让人无法相信;因为当斯多亚学派否认贤哲是穷人时,却无法否认他既没有奴隶,没有房子,也没有食物;当斯多亚学派否认贤哲是奴隶时,同样也不能否认他会被出售,他会听命而行,为他的主人尽奴隶的义务。② 看来这样的批评在古代十分流行。公元 2 世纪的普卢塔克还在重复同样的不解和嘲讽。在其《斯多亚学派比诗人还荒诞》的文章中,普卢塔克指出"贤哲毫不受伤"的说法比诗人描述的神话故事还荒谬,因为所谓贤哲和我们常人一样,并不是刀枪不入的神灵,并不能免于受伤和生病,但是他们在受伤痛苦中、在拷刑架上、在祖国的毁灭和个人遭受灾难时,却依然能够毫无畏惧和烦恼、完全无法被征服:

斯多亚学派的贤哲在被关起来时并没有受到阻碍,在被从悬崖扔下去的时候并没有受到强迫,在拷刑架上并非受到折磨,在被肢解时并非受伤害,在被投入角斗场时无法战胜,在被包围时并没有被堵住,在被敌人卖为奴隶时并没有被俘虏。他就像那在风暴中颠簸、被打碎和最终沉没的船只,船身上镌刻着这样的名字:"一路顺风号"、"天意号"、"拯救号"和"护送号"。③

至于斯多亚学派认为唯有贤哲才是王,拥有一切,不需要任何外在物质资源的幸福,使人兴旺发达、毫无其他需要、完全自足的说法,更是体现了犬儒哲

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第 7 卷,第 120、127 节。

② 参见塞涅卡:《论贤哲的坚强》,第 3 节。

③ 普卢塔克:《如何意识到德行的进步》,见包利民等编译:《古典共和精神的捍卫——普鲁塔克文选》,第 54 页。

学传统对传统价值观的颠覆。当年柏拉图和犬儒就为此正面冲突过。中期柏拉图派的普卢塔克从柏拉图传统出发,对这种价值的颠覆大为不满,说主张这种教义就是不顾事实的故作高语,难以在生活中做到言行一致。一个高喊"只有我是国王,只有我是富人"的斯多亚学派,在实际生活中却经常到别人家乞讨基本生活用品。岂不是自己打自己的耳光?早知如此,何必当初唱这种不切实际的理论高调?此外,斯多亚学派一方面把贤哲抬得那么高,另外一方面又把大众贬得那么低,甚至说没有完全达到贤哲的人,即使在德性上已经获得了很大进步的人比如柏拉图,也还是"愚人"和"恶人",与所有其他愚人与恶人没有任何实质性的差别。这样的截然二分法对于道德教化有什么积极意义?这只会抹杀道德进步的可能,只能让人们丧失向善的动力,而且在日常生活中也无法贯彻,徒然让人看出自相矛盾:

> 有些人不愿改变信条来实事求是,而是企图强迫事实符合他们的臆断,尽管这不合乎自然规律。由此,哲学充斥了大量难题。其中最大的难题是把所有人都划分到"罪恶"的大类中,只有那完美无缺的人除外。其结果是让人对我们所说的"进步"产生困惑,因为"进步"与极度愚蠢不过一步之遥;虽然进步已经让人摆脱了各种激情,也没了缺点,但是,进步的人还是命运悲惨,他与丝毫没有改掉自己的任何邪恶的人是同样可怜的。①

四 自然哲学支持伦理—治疗学

斯多亚学派的这种极端反常识的价值观,可以来自犬儒式的主观信念:对于事物的价值的"认可"与否,在我的掌握中,所以我是绝对自由的,我的自由具有最高价值,可以抗衡一切。爱比克泰德反复强调的就是这个意思。犬儒—苏格拉底道统的基本精神就是内心的力量可以抗衡一切。希腊化开始的世界正是伊壁鸠鲁告诉人们的那个世界,诸神已经从世界中退出的世界。这

① 普卢塔克:《斯多亚学派的话比诗人还荒谬》,见包利民等编译:《古典共和精神的捍卫——普鲁塔克文选》,第 144 页。

是一个失去意义的荒诞的世界。伊壁鸠鲁只是用象征的方式告知了一叶知秋的讯息:城邦家园的共和主义政治已经失去,应当感到满目疮痍和荒凉。外部的压力非常之大。只有靠自己个体挺住。百姓纷纷转向东方宗教。但是精英不愿意欺骗自己,他们不求神,他们诉诸主体性的力量抵抗"外部"的压力。早期斯多亚学派的领袖人物之一阿里斯顿就说:我们只要坚持这个新价值观就足够了,不必搞逻辑学和自然哲学。

然而,这种主观性的极端强调不像斯多亚学派所宣称的那么"自然"或显而易见。所以必须拿出令人信服的"论证",证明自己的新价值观不是建立在随意的基础上,而是建立在自然之上。斯多亚学派是"顺从自然生活"的。斯多亚哲学的自然哲学是其伦理学的有机组成部分,是树根与花果的内在关系。斯多亚学派与其他某些哲学治疗学派的区别是,它极为强调理性能动性、主动性,强调人通过学习哲学,通过理性的论证自我治疗,而不是被动的、非理性的信仰。灵魂的健身术(toning up the soul)在某种意义上务必严格遵守,这也与斯多亚学派对于灵魂的物体观有内在的关联。①

不过,"自然"可以有好几个方面。斯多亚学派的治疗哲学可以在几个方向上寻求自然哲学的支持。

初看起来,斯多亚伦理学的主观自由思想是违背自然的。因为它把个体自由视为终极价值之所在。在所有的事物中,配得上称为"好"(善)的唯有作为主体内心宁静的德性,唯一的坏事(恶)就是德性上的邪恶。至于其他客观事物如健康、财富和权力等等,都是无价值的。贤哲不惜一切坚守这样的信念。然而,人的主观性为什么会具有如此巨大的价值呢?我们看到,斯多亚学派的自然哲学对此的证明主要是神(即自然)赋予了每个人以神的形象——理性;所以我们是宇宙大火的一点火花,换句话说,我们是神的儿子,这就为个体主观性的无比尊严的价值提供了神圣—自然的基础。爱比克泰德在这方面是一个突出的典型。他让人们想象宙斯和我们的对话:

"爱比克泰德,如果可能,我早就轻而易举地让你这卑微的肉体和你

① 参见纽斯邦:《治疗欲望》,第317—318页。

那点财物自由无羁了。但是,你别忘了,这肉体不是你自己的,它只不过是由泥土巧妙合成的。虽然我不能赋予你肉体,但是我们却将我们自己的某些部分赋予了你,即选择和拒绝的能力、欲求和回避的能力,或者简言之,即运用外部表象的能力。如果你能关爱这种能力,并把你所拥有的其他东西放在这里,那你就会永远不受挫折,不受困累,永远不用呻吟,不用抱怨,不用阿谀奉承任何人。这些东西在你眼里微不足道吗?""我决不会那样想!""那你满意这些东西吗?""我非常希望如此。"①

你是一个最重要的存在;是神的一部分;在你身上有他的一部分。既然如此,那你为什么要无视你自己的高贵出身呢?难道你不知道自己从哪里来吗?难道你不记得在你每次吃饭的时候,那个吃饭的你是谁,你又是在喂养谁吗?在你每次耽于和女人交往时,和她们交往的你是谁?在你每次和社会的交往中,在你每次进行体育锻炼时,在你每次与人交谈时,难道你不知道你喂养的是神,锻炼的也是神?你总是随身携带着神,可是可怜的人啊,你却不知道这一切!你是不是以为我在说某个用金银制作的外在的神?神就在你心中,可你却没有认识到你正在用不洁的判断和肮脏的行为玷污他。哪怕是在神的一尊雕像面前,你都不敢做任何你现在所做的事。可是,当神亲自出现在你心中,听闻这一切时,难道你不为自己有这样的判断和做这样的事而感到羞愧吗?②

大多数人总是可怜和卑贱,但是斯多亚学派告诉人们可以自重自尊。就肉身讲人确实是卑微不足道的,但是人还有神性的一面。天神宙斯既是诸神的父亲,也是人的父亲。神就像一个好国王和一个真正的父亲那样,将自由自足的能力完完全全地赋予了我们;所以,他已经将所有的事物都置于我们的控制之下。人应当追随神,模仿神圣理性,模仿"自然"(宇宙大火)的旺盛向上的精神。万物无不生于火热、积极和张力,死于阴冷、惰性和平庸。这种生物

① 爱比克泰德:《哲学谈话录》第1卷,第1章第10—13节。

② 爱比克泰德:《哲学谈话录》第2卷,第8章第10—14节。

学和医学的自然哲学支持的是一种刚健型的伦理学,它支持智慧地和勇毅地抗拒一切压力的人生。宇宙每隔一定时间("大年")就会整个焚烧于"大火"之中的自然哲学学说也蕴涵了许多斯多亚哲学的刚健精神。首先这是一种时间律动的意识,一般庸人总是仅仅抓住日常生命不松手,但是大时间尺度的不息的律动节奏告诉人们,大火熊熊张扬的是精神高昂的气势,是参与大化的开阔境界。如果人们能够体悟到宇宙间的这种刚健精神,那么也就不会过于看重凝固下来的暂时物利和生命。

斯多亚自然哲学不仅能够支持其伦理治疗哲学中的主观性精神,而且能够支持其客观性思想。从种种论述看,斯多亚学派伦理学面对恶劣遭际的自由不动心,不为骚动暴烈的"激情"所压垮,不仅可以是来自心灵的内在宁静和高贵,而且也可以是来自相信客观的自然是善的,是神圣目的论的。伯纳德·威廉斯在其名著《羞耻与必然性》中认为希腊悲剧集中表达的是,我们面对的是一个彻底无意义的不公正世界,神对人的不幸无动于衷,不会帮助人们,从而打消人们的任何"好消息"的自我欺骗。纽斯邦不同意对希腊悲剧的这一解读。有关这一争论我们不打算在此展开。① 但是威廉斯肯定抓住了一部分直觉。我们看到,斯多亚学派一方面意味着悲剧意识的重新觉醒,另外一方面他们不希望教导一个"在荒诞的世界中孤独苦撑"的古代存在主义。他们相信神无所不在,普纽玛作为宇宙的理性,它的创造力贯穿于万事万物当中。在非生物中,普纽玛作为形式体现为每个事物的习性(*exis*);在生物中,就是每个事物的灵魂;在人当中,就是理性。斯多亚哲学看宇宙中一切都是美好的,因为处处都渗透了普纽玛。非生物的事物能够形成这样的石头或植物花叶,是普纽玛赋予的,所以是美好的;动物的目的论结构完美精密,是普纽玛发挥了组织作用,所以是美好的;人的理性的极端精细高妙,更是美好的。所以,人们称斯多亚哲学是"泛神论"的;我们只要不把"灵"理解得过于迷信或唯心主义,这一称呼就是成立的。在这样的泛神论视域中,宇宙中发生的一

① 参见纽斯邦:《善的脆弱性》,第 32 页以下。有关希腊悲剧的各种可能伦理效应,参见包利民:《生命与逻各斯:希腊伦理学史论》,第 2 章。

切,都是神义论式地为人所安排好的(天命说)。一切沉重打击和灾难经过神的各种辩证梳理,最终都会为我们好。塞涅卡说道:

> 不朽的神既不想也不能损害我们。它们生来就是温和友善的,它们不能伤害别人就像不能伤害自己一样。因此,那些因为大海的残暴、雨水的过量、冬季的残酷无情而对神指控的人是疯狂和无知的;所有这些有害或有益于我们的现象都不是针对我们那个人策划的。宇宙并不是为了我们而带来严冬酷暑;这些都有自己的法则,神的计划据此而运行。如果我们认为自己足以成为这类强大运转的原因,那就太高看自己了。因此这些现象的发生,没有一个是为了伤害我们,不仅如此,而且正相反,它们都趋向于我们的利益。我说过有某些行动者不能损害我们,某些则不会损害我们。好的地方官,父母双亲,教师和法官都属于这后者;我们应该以一种服从外科医生手术刀、食谱养生疗法以及其他虽引起痛苦却带来好处的心态来服从他们对我们的惩戒。①

相信了这样的"自然"之后,当然就不会惶惶不可终日或怨恨不已。在巨大的灾难面前,人不必仅仅靠意志力量顶着,而是靠宏大美好的客观目的论(非目的的合目的性)。逻各斯(logos)作为理性的、辩证的安排是出乎个体的直接认识的。比如灾难正是为了锻炼你的德性,让它们有机会能够展开,能够出现和存在。既然我们已经承认德性是最有价值的"好",那么一个没有展现这样的美好事物的"机会"的世界才是最为悲哀的世界。

领悟到这一点,人的心态就不是仅仅悲剧性的主观自由的骄傲与清冷,而是谦卑的感恩与通达。自由也就不体现为与自然的激烈对抗,而是"顺命即自由"。此时所强调的不是人模仿自然,而是人听从自然的安排。德性的生活就是"与自然和谐一致的生活"。"德性"不再是与恶的对抗,而是"认识到恶就是好"。按照爱比克泰德的说法,这样的个人可以像挣脱了枷锁的男子汉那样抬起头大胆地对神说:"从今以后利用我做你想做的任何事;我与你是一条心;我是你的;我不渴望免除任何在你的眼中是善(好)的事物;请朝你愿意

① 塞涅卡:《论愤怒》第2卷,第27节。

的地方引领我;用你想用的衣物缠裹我。你要让我担任公职,还是留在个人生活中;是呆在这里还是流放;是贫困还是富裕?我将捍卫你在人前所做的一切;我将展示每件事物真正的本质是什么。"①这样的人能够面对任何外部表象,都能与自然一致地使用它们,从而永远不会遭受不幸,也绝不会有坏运气。"服从宙斯的统治,遵循他的统治,对他的统治心满意足,不埋怨任何人,不指责任何人,能够全心全意地说出这样的诗句:'你引领我前行吧,哦,宙斯,哦,命运。'"②

这两种"自然支持价值"的方式未必是一致的。前一种方式相信自然是中性的,与我们无关系的;后一种却认为自然是有价值的——是好的。这两种态度的冲突在本体论上就是关系内在论和关系外在论的冲突。前一种突出的是主观性的价值和力量——人的内在性是主体,它能抗拒一切外在力量的压力;后一种强调的是自然才是主体,人不是本体,人只是自然的暂时物化。

无论是哪一种认识,都是人的高级理性认识。自然哲学与神学是深奥的哲学,这不是动物本能就已经掌握的东西,而是理性高度发展之后才出现的极高境界。但是我们看到,斯多亚学派一方面强调高级理性对于人的德性的重要;另一方面,又希望把德性纳入"自然"之中,甚至纳入最为原始的本能冲动之中。在斯多亚学派寻求自然哲学的支持中,有一个很重要的方面就是"自然生物学"和"自然心理学"对于"理性智慧符合人的自然"的系统论证。

这就是后来定型的"斯多亚道德心理学"体系为什么一般都要从人的自然冲动开始。"自然冲动"的原文(*horme*,impulse)很难翻译。斯多亚使用这一概念包括了很广的含义:动机、欲望、倾向等等都是 impulse。我们曾经考虑把它翻译为"动向"、"意向"或"动机",但是都无法体现出其"立即行动"的意蕴。杨适把它翻译为"驱动力",不失为一种可取的译法。③ 但是似乎不能完全突出它的积极行动的态势感。这个词希望表达的是行动的动因,一个人只要有了 impulse,就会根据它而行动。所以我们还是把它翻译为"冲动"。当然我们要注意,根据斯多亚哲学,成人的"冲动"是完全理性的,亦即命题性的。

---

① 爱比克泰德:《哲学谈话录》第 2 卷,第 16 章第 42—44 节。

② 爱比克泰德:《哲学谈话录》第 2 卷,第 23 章第 42 节。

③ 参见杨适:《爱比克泰德》,第 129 页。

每一个冲动都是一个“认可”，从而是灵魂的一个行动①；而灵魂的行动又会导向实际的行动。斯多亚学派使用这个概念还是为了把人的行动模式纳入原初自然之中。那么，人的自然冲动是什么？是自我保存。这里就涉及斯多亚心理学的一个核心思想，也就是“亲近”这一概念。人诞生之后的最初本能之所以是“自保”，是因为万事万物无不对自己亲近，追求与自己相似的东西：

> 斯多亚学派说，动物的最初冲动是自我保存，因为自然从一开始就使动物对自己感到亲近。正如克律西波在《论目标》一书的第1卷中说的那样：“对于一切动物来说，最珍贵的东西莫过于它自己的机体以及对自身机体的意识；因为自然既然创造了动物，就不大可能使动物疏远自己，也不大可能使它既不疏远自己也不亲近自己。由此可见，自然既然已经创造了动物，就一定会使它亲近自己；正因为如此，动物排斥那些有害的东西，追求那些适合于它（或与它相近）的东西。”
>
> 斯多亚学派证明了快乐是动物最初冲动的对象这一主张是错误的。他们说，即使快乐是真实存在的，那它也是一种副产品，这种副产品是当且仅当自然本身寻找并找到了适合于该动物机体的事物［养料］时才会产生的；就这一点而言，快乐是和动物的兴旺、植物的茂盛一样的事后状态。②

这段话中有几点必须注意。首先，这是把人的动机模式追溯到动物。其次，这是在动物的本能中寻找“价值”的依据。动物所追求的，就是“好”的。动物所追求的有两种：一种是“自我保存”；“自我”就是我的机体、身体；另一种是生殖的本能，其目的是传种，使得生物对自己的后代都会具有某种程度的关心。有利于自我保存的食物、水、遮蔽风雨之处等等，于是就都是“好”的。动物除了追求自我保存之外，还对自己的“存在”——当然也是身体的存在——有自我意识，并且追求这样的自我意识。人必须首先具有自我意识，才能察觉和认可对自己保存的重要的东西。在斯多亚学派的一些伦理学残篇中可以看到，斯多亚学

① 参见布勒南：《斯多亚学派道德心理学》，载英伍德主编：《剑桥斯多亚学派导读》，第265页。

② 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第7卷，第85—86节。

派对自我意识有专门的研究。再次,斯多亚学派的这种自保本能学说似乎不是“高明理性主义”的,但是它们之所以提出这样的学说,却有一个重要的目的即批评更为“感性、现实”的伊壁鸠鲁的自然动机论——生物自然追求的是“快乐”。西塞罗对于斯多亚学派的人的最初自保动机也有记载,与第欧根尼·拉尔修的记载不尽相同。在《论至善与至恶》中,西塞罗笔下的卡图说道:

> 我接受其理论体系的那些人的观点是这样的,生命体一出生(那是真正的起点)就有一种自我依恋感,一种自我保护的本能,喜爱自己的结构以及那些有利于保护这一结构的事物;同时在另一方面,它憎恶破坏以及那些显得有破坏力的事物。为证明这一观点,他们指出,婴儿在还没有感受苦乐之前就渴望有利于其健康的事物,拒斥相反的事物;倘若他们不是对自己的身体有天生的爱恋,害怕破坏,就不可能这样。而他们若不是有自我意识,从而产生自我爱恋之情,就根本不可能有欲望。由此可以说,正是自我爱恋提供了活动的最初动机。相反,在大多数斯多亚主义者看来,快乐并不是本能冲动的最初目标之一。我非常赞同他们,如果我们认为自然本性把快乐置于最初的欲求目标里,恐怕会引出许多不道德的结果。我们热爱本能动机最初接纳的东西,这一点似乎无须进一步证明,只要指出一点事实,如果可以选择,人人都会说宁愿自己身体的每个部位都正常、完整,而不愿它们尽管尚可使用却有残疾或缺陷。
>
> 同样,认识活动(我们可以称之为理解或感知;如果这些词都令人讨厌或者意思含糊,那就用“*katalepseis*”,认知活动)——我们认为这些活动都属于其本身就值得接受的事物,因为可以说它们包含着真理的内容。这从孩子身上可以看到,他们常常因为用理性为自己找到了什么东西而兴高采烈,尽管并不能从中获得益处。学科也是这样,我们是为学科本身而选择它们,因为它们本身具有选择的价值,因为它们包含认识活动,也包含通过系统推论确立的事实。在思想上赞成错误的东西,如斯多亚学派所认为的,这比其他一切违背自然本性的东西更令我们反感。①

---

① 西塞罗:《论至善与至恶》第3卷,第5章。

与第欧根尼·拉尔修的那段记载相比就可以看到,在西塞罗的记载中,人之初自然除了趋向自保和自我意识之外,还有一个最初本能,即趋向于一般性的“认识”。人们喜爱真理,厌恶谬误。西塞罗对于这一认知本能十分推重,认为诸多高级道德理想都与它有关,比如社会性、语言和法律的领悟、节制和有序感,以及对于自由自主的珍爱:

> “自然”同样也依靠理性的力量,用共同的言语和生活把人与人连接在一起,尤其是,她向人灌输一种可以说是异常温柔的对自己后代的爱。她还敦促人们合群聚居,组织并亲自参加公共集会;因此,她进一步要求男人努力提供大量的物品,以便满足自己的需要,使自己生活舒适——这不仅是为了他们自己,而且也是为了他们的妻子儿女,以及他们所宠爱的和应当赡养的其他人;这一责任也激发了他们的勇气,使得他们在谋生的活动中变得更为坚强……尤其是,渴求并探索真理是人所持有的本性和爱好。因此,当我无需为工作上的事操心时,就渴望看到、听到或学习一些新的东西,而且觉得想要知道创造的奥秘和奇迹的愿望是幸福生活所不可缺少的东西。从而我们开始懂得,真实、单纯和真诚的东西最适合于人的天性。除了发现真理的这种热情之外,人几乎还有一种对于独立的渴求,所以“自然”精心铸造成的心灵是不愿意受任何人支配的,除非这个人制订行为的规则,或是真理的传授者,或为了公众的利益而根据正义和法律进行统治,从这种态度产生出了灵魂的伟大和对于世俗环境的优越感。①

根据斯多亚的“自然词源学”,自然安排每一种生物实现相应的“功能”。人也不例外。“功能”即“职责”即“合宜行动”(*kathekon*),它的词源意思正是“与某种特定品性一致”(*kata tina hekein*)。那么什么是人的特定品性?什么是对于人真正亲近的(有益的)东西,也就是真正的好——善?作为治疗哲学,斯多亚要求人们关心自己,真正关心自己。所以,自我意识作为自我关心的前提,是斯多亚哲学所关注的一个主题。由此出发,斯多亚学派证明,作为

---

① 西塞罗:《论职责》第1卷,第4节。

理性人,他为了德性的要求而有时牺牲自己的身体甚至生命,依然是在按照自然职责行动,在实现自然的功能——依然是自保,只不过是保护自己的高级自我:

> 而且他们认为,自然在植物与动物之间原本并不作出区分,因为她也规范植物的生命,只是在这种情况下没有冲动和感觉,就像我们体内某种以植物性方式进行的进程一样。但是在动物的实例中可以发现冲动,借此它们能够寻找合适的食物。斯多亚学派认为,对于它们来说,自然的规则就是遵从冲动的引导。但是当理性通过更完善的领导而获得我们所说的那些理性存在时,对它们来说,依据理性的生活就正当地成为一种自然的生活方式。因为随后添加的理性塑造了冲动。①

由此可见,对于斯多亚学派来说,关键是要进一步从自然的心理发展史来论证,当人的身心发展成熟之后,会在自然追求的目标上发生"巨变",从追求身体自保走向追求灵魂德性的完美,从而把美德的维系视为最为有价值的、最高的目标来追求。当"大转变"发生之后,原初儿童的自保本能就不再发挥重大作用了,相应地,价值观也就发生了根本性的转变;原先看做最重要的东西被看做没有丝毫价值。"大转变"意味着认识到自己的本体是自然大本体而不是小个体。整个的认同改变了之后,自我就不再是肉身的自我,而是那个理性自我。为了保护这个新自我,甚至自杀都是允许的。事实上,斯多亚学派经常讨论自杀,而且也有不少斯多亚学派哲学家自杀。在自杀问题上斯多亚学派不仅实践,而且提出了许多貌似"悖论式"的观点,比如自杀就是自保因为"自我"此时被视为是理性我而不是肉身我②;又比如:唯有贤哲可以自杀,而大众反而不可以。英伍德指出,这是因为斯多亚伦理学认为唯有贤哲才能发挥自由裁决,而常人应当遵守自然合宜行动。正常人应当听从自然的偏向,比如保持生命,不得自己决定自杀,因为这是违反自然倾向的。但是贤哲因为知道在什么时候、地点和场景下可以破除日常合宜行动,反而可以决定自杀。一

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第86节。

② 参见塞拉斯:《斯多亚主义》,第109页。

个无上幸福的人可以自杀，而一个“不幸福的”人却不可以自杀。这些听上去无论如何都是矛盾荒谬的。但是从斯多亚的伦理学却可以推论出来。① 唯有贤哲懂得自杀是为了保护高级的自我，而一般人如果自杀，乃是为了保护低级的自我。所以，斯多亚学派看上去很不“自然”的知识就是自然而然的了。当然这里的“自然”已经不是原初自然，而是“发展了的自然”。在这样的高级自然的视野中，个人不仅要自保，而且要保护大家。通过伤害他人来自保就不再是正当的：

> 对于一个人来说，夺旁人之物，和靠旁人之失而得利，比死亡、贫穷、痛苦，或其他任何人身或财产方面的不幸更有悖于“自然”。因为，首先，对于社会生活和人与人之间的伙伴关系来说，不义是致命的。如果我们每个人为获得某种个人利益都想欺骗或伤害旁人，那么，维系人类社会的那些纽带（它们是最符合于“自然”规律的）必然会被摧毁。打个比方，假如我们人体的每个器官都有这种思想，以为摄取其邻近器官的精力就能使自己变得更加强壮，那么，整个身体就必然会衰亡；同样，如果我们每个人都掠夺旁人的财产，彼此都将他人之物挪为己用，那么，维系人类社会的纽带必然会被冲毁。因为，即使每个人更喜欢为自己而不是为旁人谋取生活必需品，这也并不与“自然”规律相冲突；但是“自然”规律肯定不允许我们采用劫掠他人的方法来增加自己的财产。②

在研究斯多亚的现代学者中，可以分出两种倾向的意见：一种是重视“自然”的延续性；另一种是强调自然心理发展中的这一“大转变”。我们不妨把前者称为是斯多亚中的“和缓派”，后者可以称为是斯多亚哲学解读中的“极端派”。朗格是和缓派的一个典型代表，他设法证明斯多亚学派的思想不是反自然的，而是当真遵循自己的“符合自然”生活的原则的。斯多亚学派貌似极端的道德要求，其实都可以在“最初的符合（或违反）自然的事物”中找到源头。什么是“最初的符合或违反自然的事物”呢？“最初的”指的是时间上在

---

① 参见英伍德主编：《剑桥斯多亚学派导读》，第 111 页。

② 西塞罗：《论职责》第 3 卷，第 5 节。

先的。一切生物都有一种保存自己的最初冲动。从"最初的"这一意义上讲，生物受本能冲动驱使而追求或避开的那些事物是符合或违反它的自然的，它们包括食物、屋舍和父母的慈爱。但是随着年龄的增长，人类经验到了非理性动物经验不到的对于更加广泛的事物的热爱。于是，在"符合和违反自然的事物"的清单上，就加上了专业技能、健康、美丽、富裕、尊重、出身高贵，还有这些事物的对立面。人应该珍重这些事物，排斥那些与它们相反的东西，这是符合人的自然的。在这一心身发展阶段，获取"符合自然的事物"而排斥"违反自然的事物"是所谓"责任"或"本分"。进一步的自然发展是理性的出现，之后，人的"本分"就成了完成"适当的行动"（*kathekonta*）或职责（责任、义务）。它的出发点不是单纯的冲动或本能，而是理性（logos）。"适当的行动"就是"能够合理地证明是做得对的事情"①。朗格还说，西塞罗的《论职责》最好地证明了斯多亚哲学不但没有忽视或放弃职责，而且还特别强调它，尤其是在对人的四种角色对应的具体功能的阐述中更可以看到这一点。所以，斯多亚伦理学的角色德性论比亚里士多德的"相对于我的中道"要更为展开、详尽和深入。② 所以，斯多亚学派把高级的理想全部追溯到自然上。一切人所具有的特殊力量——认识能力和社会能力、道德和文明——都来自自然。

弗雷德代表的是与朗格不同的"极端化"解释路线。他更强调的是斯多亚思想中的自然—理性的断裂一面。在他看来，斯多亚学派相信，随着人获得的新价值观即"好（坏）"善（恶）概念之后，人的行动动机就发生了根本性断裂，不再关心天生而来的"自保"，而关心别的目的，这一新目的甚至与"第一自然"经常处于对立中，它就是德性。弗雷德对"断裂"的偏好体现在他在斯多亚的道德心理学中分析出几种发展中的巨大断裂。儿童出生，就已经标志着从植物跃升到动物，儿童与动物一样，都是受到非理性的冲动的支配。但是人在发展中还将从儿童走向成人，这时，非理性的冲动会完全被理性的冲动所代替。斯多亚学派极为强调理性人与动物之间的鸿沟。塞涅卡经常提醒人

① 朗格：《希腊化哲学》，第189—190页。

② 参见朗格：《斯多亚学派研究》，第164—167页。

们：不要在愤怒中失去人性。爱比克泰德则提醒人们：人的自尊与动物不同，在于人具有了理性。弗雷德认为，既然自然发展出现的巨大断裂意味着认知性冲动成了人类行动的动机，那么，对于价值的认知的巨大变化就应当导致人的动机的巨大变化。或者说，人的行动怎么样，是由价值观所决定的（而不是简单的"服从自然功能"）。

为了突出斯多亚学派哲学与众不同的特点，就不能害怕"极端性"。于是他认为西塞罗的"延续论"的伦理学理解可能错误理解了斯多亚伦理学。西塞罗过于承认中性事物的价值。西塞罗似乎把"大转变"后的人的价值体系说成是"以德性为主，但是同时也把外在利益比如健康看成有一定的价值"；在"大转变"后我们还会看重外部事务，只不过不是那么强烈而已。对此弗雷德评论道：这与柏拉图和亚里士多德伦理学有什么区别？斯多亚学派绝对不可能承认外在利益有任何独立价值——即使是"很小的"独立价值；在德性的人那里，外在利益必须完全是"派生性"的。有德性的人即使还继续看重外部事物，也完全是因为全新的动机即德性了。事实上，西塞罗自己在别的地方的话也证明了这一点。①

根据西塞罗对人的身心发展史的记载，斯多亚讲的人的德性发展中从原初自然到理性自然的"大转变"是多阶段的：

> 第一步"适当的行为"就是保存自己的自然结构；第二步就是保留那些与本身一致的事物，摒弃相反的事物；当这条选择原则同时也是摒弃原则发现之后，接下来就是根据"适当的行为"选择，然后，这样的选择成为一种固定的习惯，最后，选择完全理性化，与自然本性一致。正是在这最后阶段，真正的善才首次显现出来，其真实的本性才得到领会。人的最初吸引力总是指向与本性一致的事物；但当他有了领悟力，或者毋宁说能产生"概念"——用斯多亚学派的术语就是"*ennoia*"——即认识到支配行为的秩序（也可以说和谐）之时，他就会转而尊敬这种和谐，其程度远胜过他最初产生的爱恋。再通过智性和理性的分析，推出结论说，人最大的善

---

① 参见伊罗蒂亚克诺：《斯多亚哲学专题研究》，第 92 页。

> 就在这里,也就是因其本身而值得赞美、值得欲求的东西。由于这就是斯多亚所说的"*homologia*",而且你也同意我们可以称之为"conformity"——换言之,如我所说的,作为终极目的的善(其他一切都是为了达到这一目的的手段)就在这里,所以道德行为与道德价值本身,也就是唯一的善,尽管需要继续发展,仍然是唯一因其自身的效果和价值为人所欲求的事物,而最初的本能目标没有一个是因其自身的缘故为人所欲求的。但由于我所说的那些"适当的行为"是基于最初的本能目的的,所以前者对后者有意义。由此可以恰当地说,一切"适当的行为"都意在获得本性最初的需要。但不可以为这些需要的满足就是最高的善,因为道德行为不属于最初吸引本能的事物,而是从中生长出来的,也如我所说的,是后来发展出来的。同时,道德行为与本性一致,并远比早先吸引我们的一切目标更有力地激发我们的欲望。但在这一点上必须一开始就很当心,如果由此推出两个至善的观点那是错误的。①

从这段话中我们至少可以分析出两次"转变"。第一次是从纯粹为个体自保考虑的初生儿的"自然"向对他人的职责的转变;第二次是进一步由此向"贤哲"的转变。于是形成了三个阶段:一,自然自保;二,职责道德;三,贤哲道德。一般人看不出第二阶段与第三阶段有什么本质区别。或者,即使认为有区别,也以为是程度上的分别而已,因为它们共同属于"道德的"阶段。但是我们知道,不少伦理学家比如科尔博格和罗尔斯会强调两次转变之间的巨大断裂,比如把第二阶段说成仅仅是"世俗的、非反思的、习惯的"伦理,无论从动机的纯洁度还是从道德含括的人群范围上说,都远远算不上"真正的道德"。正如纽斯邦所观察到的,斯多亚学派不仅把传统的外在利益比如财富名声纳入无价值范畴,而且把"关系性的好"比如拥有孩子、朋友、政治权力等等,甚至有德性的行为如勇敢正义行为都视为无价值的。② 斯多亚伦理学大大扩大了"外在无价值"领域,把个人自己的自然需求满足和他人的自然需求

① 西塞罗:《论至善与至恶》第3卷,第6节。

② 参见纽斯邦:《治疗欲望》,第362页。

满足都划入“外在”的或中性的事物中。“规则”本来似乎可以体现与“自然”的对立,道义似乎总是在与自然欲望的对立中显现出来。但是斯多亚学派认为,“规则”预设了自然价值的重要(如“不许偷盗”就设定了财物的重要,也设定了人际关系的重要),于是只能把规则视为“中性的”。而根据斯多亚学派的极端二分法原则,达不到最好的就是同样的邪恶,达不到道德德性的就一概是“恶”。在这样的心态下,职责道德阶段甚至降到了道德的层次(“正当行为”)之下,只不过属于“合宜行为”。“神圣的自然法”突然降低为低下的“外部无价值事务”中的一种,与道德层次有着天壤之别,而与第一阶段的“本能层次”却属于同一个范畴。这样的思路充分体现了斯多亚哲学的极端性和骇世听闻的悖论性。西塞罗的话可以表明一般的职责道德的习俗性:

> 但是,当你以一种理性的眼光全面地考察了人与人之间的关系之后,你就会发现,在一切社会关系中没有比国家把我们每个人联系起来的那种社会关系更亲密的了。父母是亲爱的,儿女、亲戚和朋友也是亲爱的,但是祖国则包容了我们所有的爱。因此,如果牺牲自己能对祖国有所助益的话,真正的爱国志士谁会不愿意为国捐躯呢?而那些用各种罪恶的行径分裂祖国的人,那些正在从事和曾经从事过颠覆自己国家的阴谋活动的人,真是丧尽天良,可恨之极。
>
> 假如我们要作一比较,以便在我们应负的各种道德责任中分出主次,那么首先是国家和父母;为他们服务乃是我们所负有的最重大的责任。其次是儿女和家人,他们只能指望我们来抚养,他们不可能得到其他人的保护。最后是亲戚,在日常生活中他们往往能与我们和睦相处,而且其中绝大多数人都能与我们同舟共济。①

由此可见,职责道德的一个特点是对人的区别对待,这有些像儒家的“义”,首先要照顾的是具有血缘关系的人,然后放大到国家,最后才是全人类。当然,希腊罗马的城邦共和国的道德都属于这样的等差职责伦理,但是斯多亚学派在创立时本来是作为一种普世主义的伦理学而广为人知的。芝诺的

① 西塞罗:《论职责》第 17 卷,第 116 节。

"我是世界公民"的话言犹在耳,斯多亚学派伦理学中已经发展出了那么详细的"内外有别"的职责体系。可以想象,在斯多亚学派内部对于如何看待职责是会有不同意见的。而后世研究斯多亚学派伦理学的学者中,朗格等强调"缓和的斯多亚"的人大多试图把斯多亚哲学解释为其实是亚里士多德伦理学:其内容方面依然是日常的、习俗道德中的职责,只不过形式方面不同。但是,主张"极端化"理解斯多亚精神的人就会认为,即使在内容方面,斯多亚也与日常道德极为不同。受到苏格拉底和犬儒派的影响,斯多亚哲学认为高级的、人道主义的职责才是我们的"真正的职责"。弗雷德是持这一见解的代表。

在此,我们还可以引用斯多亚学派哲学家希罗克勒斯(Hierocles)关于"职责的圈子"的说法:

> 第一个,也是最亲密的圈子是他自己的心灵。人们紧紧围绕着这个中心。这个圈子包括他自己的身体和为了身体的其他东西,因而这是个最小的、紧贴中心自身的圈子。第二个圈子是这个中心的扩展,但又包括第一个圈子的,这就是自己的父母、血亲、妻子儿女;第三个是叔、婶、舅、姨、祖父母、侄、甥;然后,再就是同一地方居民的关系;再就是同族的关系;再就是公民同伴;再就是邻近的城市和同一个国家的圈子;最大的圈子,包括了所有的其余的人,就是全人类。
>
> 一旦我们观察到所有这一切,有教养的人就该适当地对待每个这样的圈子,把它们都指向中心,并联系起来。我们有责任尊重人,把第三个圈子的看做是第二个圈子的,然后又把其他人看做好像是第三个圈子的。虽然从血缘说距离更远,减少了亲近感,我们仍然要努力同样地看待他们。①

这段话显然比西塞罗的话要有意思得多,蕴涵更多的思辨哲理,也提升到更高的伦理境界。尤其是,如果把它与中国人喜欢讲的人际关系圈子比较,更能看出许多东西来。我们沿用杨适的《爱比克泰德》的中译文,杨适在那里对

---

① Stobaeus 4,671.7—673.11;LS,57G.

此进行了十分有意思的分析。他说，这里所举的各种圈子的中间各圈与中国文化中的伦理圈子相近，但是两端的圈子就不同了。“第一个圈子”是纯粹的个人，而最外面的“第三个圈子”是普世人类。斯多亚学派要求人们对待所有的人都像家人圈子里的人一样，不管亲疏远近，一视同仁。而且，这种要求是从“所有的人都是神的儿女”的信念推导出来的结论。所以，这体现了中西文化的差异。①

因此，我们可以说杨适的观点与弗雷德接近，而与朗格不同。然而，有意思的是弗雷德和朗格在讨论中依据的主要都是西塞罗在《论至善与至恶》中对人的道德心理学的自然发展以及德性出现的过程的阐述，但是他们一个得出了“连续论的斯多亚”，一个得出的却是“断裂论的斯多亚”；这说明诠释者自己的问题意识和解释框架会导致他们对同一个文本的相当不同的解释。

针对不同的“圈子”而考虑自己对他们所负有的不同的行为职责，这样的主题自然而然把我们引向狭义的伦理学领域。

第三节　斯多亚伦理学

上面我们主要讨论的是斯多亚学派的治疗哲学，因为它始终以“自我”为中心（自我一致、自我肯定），而不是以同他人的“正当利益关系”为焦点。下面我们将考察斯多亚学派在现代意义上的伦理学有什么独特的观点和贡献。需要注意的是，斯多亚学派的自然哲学和治疗哲学的种种特点也会影响到伦理学的理论建设方式，并会导致某些特别的矛盾、“悖论”和创新突破。比如，在西塞罗的《论职责》和塞涅卡的《论恩惠》中，都有关于“恩惠”（benefits，也可以翻译为“行善”）的长篇讨论，这样的主题当然不属于治疗哲学的范畴，而是标准的道德学，它反映了古代道义论对代表了古代后果论的伊壁鸠鲁伦理学的辩驳。但是，塞涅卡的《论恩惠》中也有与治疗哲学紧密相关的内容。其

① 参见杨适：《爱比克泰德》，第107—108页。

中比较醒目的就是对生活缺乏感恩心,在塞涅卡看来这是人类本体性疾病中的重要一种。这病不仅伤害他人,主要伤害的还是自己。

斯多亚学派伦理学自古以来给人以几个突出的印象,但是这些"形象"(印象)相互之间未必融洽一致,从而使人不禁怀疑某个或某些长久以来成为固定印象的"斯多亚伦理学"是否可能只是没有根据的成见。为了理解斯多亚学派的宗旨,我们打算从当时希腊伦理学可能遇到的问题和哲学家的不同解决方案入手给出一个讨论的背景。

一 模式与问题

严格意义上的伦理学与政治哲学类似,都是关于人与人之间的正当性行为规则的("义"),这与治疗哲学关心个体自己的"幸福"(好)形成了不同的问题域。它们的思考方式也极为不同。为了确定生活和道德的可能关系,我们不妨用一个图示来表示生活流程,它由"生活流"(A)和环绕它的"道德边界"(B)组成:

B ————————(义)

A:利益→利益→幸福(好)

B ————————(义)

正如该图所表现的,生活流(A)是中间的箭头链条所标明的,其模式是所谓"目的论"的,即由各人对"好"(善)的追求所组成。目的论有几个特点:第一是按照"好"(善)而选择做什么;第二是选择的模式,除了选择 x 而不是非 x,比如健康而不是生病,还有"最大化"的趋向,比如更多的健康,更多的财富或者名声;第三是最大化,一般来说不是孤立的、片段的,它由一个"生活计划"组成,其中主导目的是终极目的,其他的是服务于终极目的的手段。终极目的作为"好"(善)是自身好(good itself),也称为"幸福";至于手段性的好(善),不是自身好,而是因为对于目的的达到有帮助和贡献,而被视为"好"(好处,good for)。所以,手段好通常被称为利益。这一"生活计划"一般不会太小,至少包括一个生活时期("青年的幸福"、"老年的幸福"等等),甚至可以包括一生(人生幸福——或者不幸)。当然,人的整个一生是否是有意识地

理性“选择”的,是一个有争议的问题。但是不少希腊目的论者认为当然如此,否则是对自己的不负责任。

在这一目的论生活流的两边是边界性的“义”(B),它们的作用是限制生活流对于“好”的追求。它的基本含义是正当性规则。它在人的行为动机中呈现的方式与上述目的论方式形成鲜明的对比:边界不是目的论的,即不是“最大化的”,甚至不是“被追求的”;它们是“被遵守”的。不能杀无辜的人就是不能杀,而不存在少杀或多杀无辜的人的正当性。

当一个人不触犯边界的时候,他在生活流(A)当中追求着,甚至可能不感到道德(B)。但是A与B经常处于对立之中。由于资源的匮乏和人的欲望的潜在无穷性,二者通常被视为形成了不可解的矛盾。一个人对于美好幸福生活的追求往往有冲破边界的趋向,或者说,往往会打断别的生命体的生活流。由于生活流(A)的特点是追求自己的“好”(善),所以其行动力量是一种自发自愿的内在力量;但是道德(B)的维系往往靠外在的力量——神。所以,神圣道义论自古以来担任着“镇守边界”的使命。有些事情,是永远不能做的;在古希腊它们形成了一个不可亵渎、不可靠近的领域。否则会背上神的可怕诅咒。①

众所周知,所谓“启蒙”就是动摇神的威严;或者,是抬高人而贬低神。希腊的启蒙大致发生在第一轴心时代及之后的岁月中。“自然哲学”和“智者”是启蒙的代表。他们的疑神论动摇了传统政治宗教的神圣不可侵犯的尊严。于是相应地,神所镇守的道德边界(B)也开始动摇、瓦解。《理想国》、《高尔吉亚》中智者塞拉叙马柯等人对道德——正义——的刺耳挑战在过去是不可设想的,但是在启蒙中则是自然而然的。

在丧失了传统神圣道义论的力量之后,启蒙哲学家中也有一批建设性的人物希望重建道德。既然神已经动摇,他们就试图积极地努力从“自然”、从“理性”、总之从人自身当中寻找重建新的道德基础的资源。苏格拉底、柏拉图和亚里士多德当然是这样的启蒙重建运动的开创者。但是我们更为关注的

---

① 参见赫西俄德:《工作与时日》,第220—285行。

是“希腊化时代”的两大伦理学派——伊壁鸠鲁派和斯多亚学派,它们分别代表了两大启蒙重建的可能取向。

第一种是实证法的。所谓实证法就是不承认有什么“自然法”写在天上。一切道德和法律的合法性在于实际的立法——人与人的社会契约。唯有立约过的才是道德,违背了它们才有“违法”可言,未立约的则不是;其力量,既然神的镇压力量不够了,则诉诸实际的人间力量的威吓,司法当局的威吓。这是伊壁鸠鲁的方式。伊壁鸠鲁特意强调不能让神担任司法官,而应当诉诸感性的方式、也就是清楚明白的、自然的、人性的方式(人人都能感受到的无可争议性,所谓“直接性”)。这条“感性路线”其实还可以进一步分为两种:一种是着重“追求快乐”;另一种是着重“回避痛苦”。当讨论重建道德和政治规范(B)的时候,伊壁鸠鲁其实不讲正面的感性——快乐,而是讲负面的感性——痛苦。伊壁鸠鲁当然以“快乐主义”感性论闻名,但是那主要针对的是生活流的(A)。他的快乐论的要旨是与个体自己幸福相关的明智理性:正是出于“快乐”的考虑,我们反而不取“最大化”式目的论,不选择繁复的享乐奢侈。这虽然是在讲生活(A),也会间接利于道德(B)。

但是,启蒙还可以走别的新思路,即直接从正面论证道德目的论,论证德性就是幸福。与伊壁鸠鲁一样,这条路线也诉诸感性,诉诸“自然”。亚里士多德和斯多亚学派伦理学就采取了这一条路线。在他们看来,生物的终极目的之实现,繁盛开放,难道不是自然?但是,与伊壁鸠鲁讲的直接性的感受相比,这样的“自然”未必那么“自然而然”,那么直接,能被当下感性所领悟,已经有些“间接”,需要哲人的阐发,需要更多的理性介入,需要“成熟的、理性的、德性的人”的视界,才能“看到”这也是自然。道德目的论的思路就是类比A(生活的目的论)来重建B(即边界)。因为生活目的论告诉人们,对于“好”的追求是“自然的”,而且有强有力的内驱力,而不仅仅是外部镇压。新的道德目的论正是看重并借用了这种自发自愿的自然力量。

二 道义论反对功利主义

为此,以斯多亚学派为代表的第二条启蒙路线——道德目的论的路

线——集中精力反对伊壁鸠鲁的启蒙重建路线。这一贯彻了希腊化罗马时期的哲学之争令人感到颇有意思。他们都不把智者破坏性的启蒙哲学当成首要敌人,而把“同一阵营”中的不同派别当做伦理学上最大的严重问题来对待。对于道德目的论,伊壁鸠鲁诉诸快乐,那是十分危险的道德还原论,它的危险就在于,还原使得道德失去自己的立足之地,失去了独立不依的尊严,成了感性欲望和快乐的附庸。理解了这一点,我们就能理解为什么斯多亚学派坚决反对伊壁鸠鲁“通过快乐重建道德”的“好意”。在道德和快乐的排序上,毫不动摇地主张道义先于快乐,而非快乐的派生物,反对快乐是终极目的或“最好”。快乐对于斯多亚学派来说几乎毫无“好”(价值)可言:

> 伊壁鸠鲁宣称快乐是好的东西,那个“宁愿疯掉也不愿享受快乐”的人[犬儒派安提斯泰尼]认为它是坏的东西,斯多亚学派说它是中性的而且是不受偏爱的东西;克里安提斯说它既不是自然的,也对生活没有价值,像一个饰品那样是非自然的;阿尔凯得穆(Archedemus)[斯多亚学派]说它是天然的,但如同胳肢窝里的毛发那样没有价值;还有,帕奈提乌(Panaetius)说它部分是自然的,部分是非自然的。①

斯多亚学派认为不是快乐,而是道德上的“美好”才是终极目的(最好)。在这个事关人生根本价值排序的问题上,斯多亚学派经常借助希腊罗马传统本来就有的贵族的和公民共和的荣誉目的论的传统为自己的立场论证。这种思路源远流长,柏拉图和亚里士多德就已经强调人的本体之“是”正是优秀美好和荣誉,而道德构成了其基本内容,从而顺理成章地证成道德目的论。斯多亚学派也继承了这一路线,竭力把人从感性快乐痛苦的层次向上提升到激情和责任的层次,然后再从这里向上提升。斯多亚学派伦理学十分强调责任意识。斯多亚学派把所有合宜的行为都称为“功能”(function)或“职责”(*officium*,这是西塞罗翻译希腊词 *kathekon* 的词)。无论是 function 还是 *officium*,都给人以道义论的暗示。

> “责任”(本分、适当、合宜)指的是能为其找到合理的辩护的行为。

① 塞克斯都·恩披里柯:《反伦理学家》,第 73 节。

例如生命过程中的和谐,这一点甚至贯穿于动植物的成长过程中,因为他们认为,即使在动植物身上也可以看到行为的适当性。芝诺是第一个使用行为的 *kathekon*(责任)一词的人。从词源上考察,它来自 *kata tina ethikon*,意思是"沿着伦常来到"、"延伸到伦常习俗"、"在于谁"、"由谁负责"等等(*ethikon* 原初含义就是人伦、习俗)。它是一种适应于自然安排的行为。因为,他们观察到在因冲动或刺激而作出的行为中有些是合适恰当的,有些是背逆合宜性的,此外还有一些是不属于两种情况的行为。

合宜的行为是指所有理性要求我们去做的行为,如尊重父母、照顾兄弟和关心祖国,以及与朋友交往等等。不合宜的行为是指为理性所反对的行为,如不照料父母、对兄弟冷淡、与朋友不和、无视祖国的利益等等。这两种类型都不属于理性既不鼓励也不禁止我们去做的那类行为,如捡起一根小树枝、拿着一支铁笔或刮刀,等等。①

"职责"一词,当然体现出军队、国家等共同体本位对于个人的约束。"功能"也表明"自然"所规定的行为是人所必须遵循的(自然功能目的论)。这些,都与个体"跟着感觉苦乐走"的取向截然不同。道义论正是为了确保高于个体的东西压制个体的自利倾向。这是一种客观视角的意识,目的就是反对伊壁鸠鲁的"个体直接感受"范式:

斯多亚学派认为,世界上所产生的一切东西都是创造出来给人用的;因为人也是为其他人而生的,所以他们能够相互帮助;在这方面,我们应当遵从"自然"的意旨,彼此关系,相互授受,为公众的利益贡献出自己的一份力量,例如用我们的技能和才智,以及通过我们辛勤的劳动,使人类社会更紧密地凝结在一起,使人与人之间更加团结友爱。②

这样的精神就是维护社会道德的精神。西塞罗不惜烦琐地列举人们在社会生活中应当维系的种种具体责任:

我们有责任尊敬那些以其行为合乎高尚的道德水准而著称的人,和

① DL,7.108—109。

② 西塞罗:《论职责》第1卷,第7节。

> 那些作为真正的爱国者曾经或正在为其国家效劳的人,就好像他们被授予政权或军权似的。我们也有责任对老年人表示适当的尊重,对地方行政官要礼让,对自己的同胞和外国人要有所区别,而且对于外国人也要分清他是官员还是普通百姓。毋庸细说,总而言之,我们有责任尊重、保护和维持存在于人类所有成员之间的那种融洽友好的关系。①

自然法的精神就是绝不可违反绝对道德善。“斯多亚学派主张自然法”,这正是传统对于斯多亚学派伦理学的一贯看法。它也反映了斯多亚“反还原论伦理学”与伊壁鸠鲁所代表的还原论伦理学的对立。就伦理学理论而言,生活与道德,何种价值排序在先,是决定不同的伦理学的一个首要问题。罗尔斯是这么表述的:“伦理学的两个主要概念是正当和善(好)……一种伦理学理论的结构就大致是由它怎样定义和联系这两个基本概念来决定的。”②如果把善(好)定义为独立于正当的东西,然后再把正当定义为增加善(好)的东西,则得出目的论;如果把正当定义为独立于善(好)的东西,并以正当限制善(好)的范围,则得出道义论。我们只要用德性取代“正义”,用“生活利益”取代“好”,就可以看到在希腊化时代哲学家们已经在清晰地用好与正当之间的“优先性排序”意识认识各种伦理学理论的根本差异。到了希腊化罗马时期,经过长久发展的西方古代伦理学理论已经达到相当成熟的水平,并具有较高的反思能力,其标志是基本范畴的提纯和对立阵营的自我意识清晰。伊壁鸠鲁派伦理学明确把自己的价值公式表述为生活价值第一,道德价值并非独立、而是派生于生活价值,并因此低于生活价值。与此针锋相对,斯多亚伦理学代表主流伦理学回击这一重大挑战,所以在价值表上旗帜鲜明地把道德价值表述为第一性的,自身独立地即具有价值的,并因此远远高于生活价值比如快乐。塞涅卡在论证美德的独立自足时明确指出它不需要快乐作为回报,更不可能排在快乐的后面:

> 快乐既非德性的原因,也不是它的回报,而只是其副产品。我们接受

---

① 西塞罗:《论职责》第1卷,第41节。

② 罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,中国社会科学出版社1988年版,第21页。

美德不是因为她使我们开心,毋宁这么说:如果我们接受美德,她也会让我们开心。最高之好就在对它的选择本身中;心灵的态度自足。当心灵完成了自己的工作,坚定地固守于自身内部之后,最高之好就已经完满地实现了,再也不需要额外的添加了。在整体之外没有任何别的东西,正如在终点之外再也没有别的点。因此,你问"为什么让我追求美德",这问题本身就问得不对。你是想在最高的境界之外再寻找什么其他的东西。你问我为什么要寻找美德吗?只为她自己!因为她不会提供更好的东西了——她自己是自己的回报。或许,你认为这不算什么?那么我会告诉你:"最高之好是一个永不屈服的坚定心灵,是它的远见卓识,它的高尚,它的正确,它的自由,它的和谐,它的美好——这些无上的福祉还能再被添加到什么其他'更伟大的'东西上去吗?"①

尽管伊壁鸠鲁学派的公式也是一种重建伦理学的企图,但是在斯多亚学派等看来明显是"不道德的",而且诱惑很大,所以斯多亚学派伦理学有必要用自己的极端公式对抗之。因为都是自然哲学,所以斯多亚学派还从生物界寻找"自然主义"的证据:

然而,那些在他们看来仅有美好是"好"(善)的人认为甚至非理性的动物都证实了美好是本性上值得欲求的。他们说:因为我们看到某些高贵的动物——比如公牛和公鸡——是如何搏斗至死的,甚至当它们并没有愉悦和快乐的时候。同时,那些为祖国、父母以及子女而牺牲自己的人如果对死后的快乐不抱任何期盼,那么只能是因为美好和"好"(善)已经自然地引导着他们欲求美好;每一种高贵的动物也都如此欲求。②

事实上,伊壁鸠鲁和斯多亚学派都是建设性的启蒙伦理学家,这两种思路显然抓住了我们生活和行动中的两个重要方面。至于谁抓住了道德的最典型特征,那是可以争论的。但是一般人是分不清楚的。在他们看来,"快乐"当然是不道德的。道德就是斯多亚学派那种严苛的遵守道德规则。斯多亚学派

① 塞涅卡:《论幸福生活》,第9节。

② 塞克斯都·恩披里柯:《反伦理学家》,第99节。

反对伊壁鸠鲁的快乐主义伦理学和捍卫道德独立性的努力在当时毫无疑问被视为重要而正确的。许多人讴歌这一拨乱反正的伦理学的成功，认为它在一派反道德的时代大潮中引人瞩目地为重建道德作出了贡献。第欧根尼·拉尔修记载说，隽语诗人阿特纳乌斯（Athenaeus）曾经这样颂扬整个斯多亚学派的工作：

哦，你们这些学习柱廊派学说
且已经把它载入著作的人
预告了最善的人类学识，即告诉人们
心灵的美德才是唯一的善！
就是她保全了人类和城邦的生命，
且比险峻的城墙更安全。
而那些在快乐中谋求幸福的人
根本不值得接受缪斯的指引。①

即使是晚期斯多亚学派的爱比克泰德，虽然以治疗哲学为其核心，也没有忘记伦理学职责；尽管他把它放在第二位。他认为，能够在心灵宁静和职责上都做到完善的人，就接近于神了。就像儒家对于这样的人不仅许之以"仁"，而且许之以"圣"。爱比克泰德说，如果我们能够早就造就这样的人，他能够自豪地说：

"就我而言，我可以放弃任何其他东西；只要我能无拘无束、无忧无虑地自由地生活，能够在面对各种事情时像个自由人那样地挺直我的脖颈，能够作为神的朋友那样仰望天空，能够对可能发生的事情毫无畏惧，我就满足了。"你们当中有谁能为我指出这样一个人，以便我能对他说：年轻人，进到你自己的领域去吧，因为为哲学增光是你的使命，这些所有物，这些书，这些讲演，它们都是你的。然后，当他兢兢业业地通过了第一个研究领域并像一个运动员那样地技艺娴熟时，让他再来找我，对我说："确实，我想变得宁静而无纷扰，不过作为一个敬畏神明的人，作为一个

① 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第7卷，第30节。

哲学家和一个勤勉的学生,我也想知道我对诸神、对父母、对兄弟、对我的祖国、对陌生人的责任是什么。"现在进入第二个研究领域,这也是你的。"是的,但是我已经研究了这第二个领域。我所想要的是不仅在我清醒的时候,而且在我睡着的时候,醉酒的时候,精神失常的时候,我都能坚定不移。"朋友,你是一个神,你所拥有的是一个何其伟大的计划!①

道义论不仅把道德放在第一位,在发生义利之争的时候取义舍利,而且,斯多亚学派走到更远的极端,认为人的心理发展成熟后,会把原先视为第一位的价值(自保)彻底放弃,甚至连第二位都不算了,成为彻底的中性的手段。既然唯有德性才是有利的,斯多亚学派甚至连"义利之争"都不同意,因为过去理解的"利"已经不是利,没有任何力量与"真正的利"发生冲突:

在这一点上我得为巴那修进行辩护,因为他并没有说过在某些情况下真正的利会与义发生冲突(因为凭良心说,他不可能说那种话),而只是说貌似之利可能会与义发生冲突。因此他经常证明这样一个事实:凡真正有利的无不同时也是义的,凡是义的无不同时也是有利的。而且他还说,对人类生活危害最大的莫过于把这两个概念割裂开来的那些人的学说。所以,他所说的利义冲突是一种表面上的冲突,而不是一种真正的冲突。他引入这种冲突,并不是为了叫我们在某些情况下应当重利轻义,而是为了使我们在利与义发生冲突时能毫不犹豫地作出抉择。②

三　德性论与道义论的关系

这些讨论提示我们更详细地考察斯多亚伦理学中的道义论取向和德性目的论取向的关系。自古以来,斯多亚学派伦理学除了被人认为是严苛的道义论的代表之外,还被视为是德性目的论的代表。然而二者之间的关系十分复杂,却又超乎了我们的想象。一般来说,道德目的论是为了支持道义论,因为如果道德是唯一有利的,是幸福,那么它就拥有巨大的自愿内驱力。西塞罗笔

① 爱比克泰德:《哲学谈话录》第2卷,第17节。

② 西塞罗:《论职责》第3卷,第7节。

下的斯多亚学派是这样证明道德德性是唯一幸福的，道德上的邪恶是唯一不幸的：

> ……幸福的生活是值得人自豪、夸口的事，而这样的生活不可能是任何一种生活，只能是道德上高尚的生活。因而道德生活是幸福的生活。赢得并配得上赞美的人有独特的原因自豪和自满，而所有这些事的重要性在于，他可以恰当地被称为幸福的，因而这样的人的生活完全可以说是幸福的生活。这样说来，如果道德价值是幸福的标准，道德价值就必然是唯一的善。
>
> 再者，如果不确立痛苦不是一种恶，那有可能存在一个坚毅、果决、高尚的人，也就是我们称为勇敢的人吗？正如把死看做恶的人不可能不怕死，同样，人断定为恶的东西他绝不可能无视它、鄙视它。如果把这一点当做普遍接受的大前提，我们的小前提是，勇敢而高尚的人鄙视人类可能遭受的一切事故，认为它们无足轻重。结论就是凡不是卑鄙的就不是恶。同样，你那高尚、杰出、仁慈、真正勇敢的人，认为人类的一切灾难对他来说不值一提的人，正是我们希望树立的人物，我们理想的楷模，这样的人必然对自己充满信心，对自己的一生，无论是过去还是将来充满自信，认为没有不幸会降临到智慧人头上。这里是对同一观点的又一证明，即道德价值是唯一的善，有尊严的生活，即有德性的生活是幸福的生活。①

斯多亚学派甚至把道义论与德性目的论的合一推进到极端：唯有道德（B）才是目的，而生活（A）根本不是目的。在价值论上，用斯多亚学派著名的价值三分法来说就是：唯有B路线上的目标——德性，才能被称为“好”（达不到，就是坏），称为有益、有利等等，更能被称为“幸福”。而A路线上的事物都是“中性的”，甚至不能被赋予好与坏的评价词；当然，更不能被赋予“最好”——“幸福”的评价词。这么一来，原有的“界内生活流”彻底停止，因为生活流的目的论动力正是那些被称为“中性物”的目标和关系到这些中性物的“合宜行动”（职责）。边界反而成了追求对象，形成新的“目的—生活流”。

---

① 西塞罗：《论至善与至恶》第3卷，第8节。

前面的那个图表于是要更改如下:

B ——————→义=德性=幸福("最好"、"至善")

A——中性物

B ——————→义=德性=幸福("最好"、"至善")

但是,另一方面,斯多亚伦理学的许多说法好像又在表明,德性目的论未必有利于道义论,毋宁说得出的是贬低自然法思路的结论。"职责"等等,只不过是低层次的东西,不得僭越高层次的"内在德性"的价值。古代目的论与规则论是两种问题和解决问题的思路。对于目的论,我如何才能获得幸福,是最大的问题。相反,对于规则论,最重要的问题是行动者的行为如何才不会伤害到他人。对于这样的问题,"主体是否获得幸福",并不是至关重要的。这两类问题本质上不是一类,其中一种的解决不一定在逻辑上意味着另外一种也能圆满解决。人们更经常感受到的,毋宁说是二者的不可得兼。

这里的理论混乱主要发生在如何理解"德性"上。一般人认为德性是外在行为的基础。"德性"在一般人的理解中,包含着道义论因素。所谓德性,应当是坚信"做正当的事情"的品性,比如,"正义的人"就是一贯坚持做正义的事情的人。"正当的事情"都涉及人际关系。正面的是友谊、慷慨、诚信、报恩……负面的是欺诈、坑害、明争暗斗……总之,是西塞罗在《论职责》中所探讨的希腊罗马四大德性:正义、勇敢、智慧、节制:

> 一切有德之事皆出自下述四种来源中的某一种:(1)充分地发现并明智地发展真理;(2)保持一个有组织的社会,使每个人都负有其应尽的责任,忠实地履行其所承担的义务;(3)具有一种伟大的、坚强的、高尚的和不可战胜的精神;(4)一切言行都稳重而有条理,克己而有节制。①

这样的思想也反映在斯多亚学派的德性一体论当中。一般来说,对于德性的"非理性起源"解释容易导向认为各种德性是各自独立的,比如希腊传统的正义、勇敢、节制和智慧,它们看上去确实很不一样。但是,总是有人(哲学家尤其如此)企图寻找贯通它们的共同本质。苏格拉底的知识德性论是一

① 西塞罗:《论职责》第1卷,第5节。

种，现代的功利主义也是一种（而苏格拉底在《普罗泰戈拉篇》中已经尝试过某种功利主义的策略）。斯多亚学派也采取苏格拉底的知识德性论的路线，相信所有的德性本质上是一个——不同的德性都是“智慧”的表现。阿里斯顿在这个主题上又一次展示了他的极端性，他认为芝诺的种种说法好像还是承认了德性表面上的多样性。他认为必须坚持这一立场：事实上并没有多种德性（即使“本质相通”的多种德性），而只有一种德性（即智慧），只不过它表现在不同的领域中显得像是多种德性一样。① 这样，就必然得出一个结论：各种德性都是内在相关的，拥有其中一种就拥有所有德性，因为它们有共同的原则。而且，如果一个人拥有了德性，他就能够立刻发现他应该做什么并付诸实践。这些行为规则包括选择、承受、维系和分配的原则。不同的德性在行为的各个阶段发挥着规范性的作用，有的直接去做，有的进行维系，有的进行分配：

> 比如，如果一个人运用理智的选择做了一些事情，凭借坚忍不拔做了一些事情，通过公正的分配做了些事情以及持续稳定地做了另一些事情，那么他同时就是智慧的、勇敢的、正义的和节制的。每种德性都有其所关涉的特有主题，例如，勇敢关涉那些必须忍耐的事情，实践智慧关涉要付诸实现和要加以避免的行为，以及两种情况都不算的行为。同样，其他每一种德性也都有自己特定的领域。善谏和理解从属于智慧；良好的纪律和有序从属于节制；平等和头脑公平从属于正义；坚定不移和精力充沛从属于勇敢。②

斯多亚学派确实认为所有的道德德性都产生各种具体的道德责任，指导人们的现实行动。比如就“公正”德性而言，“公正的首要功能是使一个人不做伤害他人的事情，除非是为邪恶所激怒。其次是引导人们将公共财产用之于公益，将私有财产用之于他们自己的权利”③。就“勇敢”而言，内在勇敢德性也不仅意味着灵魂的卓越即能够摆脱一切激情，面对苦难毫不畏缩，绝不动摇，像哲人那样雍容自然，而且意味着做伟大的事业，为他人服务：

---

① 参见肖菲尔德：《斯多亚伦理学》，载于英伍德主编：《剑桥斯多亚学派导读》，第 248 页。

② 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第 7 卷，第 125—126 节。

③ 西塞罗：《论职责》第 1 卷，第 7 节。

> 勇敢而伟大的灵魂首先具有两个特性:一是漠视外界的环境;因为这种人相信,只有道德上的善和正当的行为才值得钦佩、企求或为之奋斗,他不应该屈从于任何人、任何激情或任何命运的突变。第二种特性是:当灵魂经受过上面所提到的那种锻炼之后,一个人不仅应当做伟大的、最有用的事情,而且应当做得极其努力和勤奋,甚至甘冒丧失生命和许多使生活过得有意思的物品的危险。①

反面地说,正如我们在前面讨论斯多亚学派对于激情疾病的治疗学说时所指出的,拥有"德性"意味着灵魂的完美,意味着彻底消除激情,这样才能衷心自愿地完成自然交给我们的职责。相反,当激情占据了人的灵魂,人的所作所为就会把一切自然职责践踏在脚下。愤怒就是斯多亚学派尤其感到严重的激情之一。希腊悲剧中充满了这样的担忧,在暴君的残忍激情下小心翼翼生活的塞涅卡对此感受尤其深切,他在解释那些丝毫不顾人类义务职责而习惯于残忍和嗜好杀人者时说,这种人的动机源于激情—愤怒,但是由于过度放纵就到了毫无恻隐之心的地步,于是把人类的每一个义务观念都从内心驱逐出去。② 斯多亚学派反对这种病态的激情,强调人可以在任何压力之下冷静地坚持义务的要求。爱比克泰德的一段话经常被人们在介绍斯多亚学派的伦理精神时所引用:

> 我肯定会死,可是我难道必须呻吟着死去吗?我肯定会被戴上脚镣,可我难道必须哀号着戴上脚镣吗?我肯定会被流放,但谁又能阻止我微笑着、愉快地、宁静地被流放?"说出你的秘密。"我一个字也不会说的,因为这在我的控制之下。"可是我会给你戴上脚镣。"你说什么?给我戴上脚镣?我的腿可以被戴上脚镣,但是我的自由意志[选择能力]就是宙斯本人也无法征服。"我将把你投入监牢。"那被投入的不过是我的卑微的肉体!"我要砍掉你的头。"我几时告诉过你我的脖子是唯一一个不能被砍的脖子?这些都是哲学家们应该反复练习的功课,也是他们每天应

① 西塞罗:《论职责》第1卷,第20节。

② 参见塞涅卡:《论愤怒》第2卷,第5节。

该写下来的东西；他们应该在这些当中磨炼自己。①

这段话给人以非常强烈的道义论伦理学的感觉：不惜个人的物质利益甚至生命与幸福，坚持道德责任，不出卖秘密给暴君。可以说，康德和罗尔斯的道义论所把握的直觉也不过是如此了。但是，另一方面，如果仔细分析斯多亚学派的伦理思想，我们却发现斯多亚学派似乎不太像严格意义上的道义论伦理学。它突出的是"幸福"。固然它把幸福完全等同于"德性"，但是它所讲的"德性"的基本内容却被理解为是"心灵宁静"，而不是人与人之间的正当行为——后者不重要，或者即使重要也不如前者重要（这里有一个 priority，即"逻辑上在先"的问题）。伊壁鸠鲁的伦理学是目的论—幸福论的，规则仅仅在是否有助于幸福的外在意义上有价值。斯多亚与此对立，本来应当是规则论的。但是斯多亚又启用了目的论—幸福论的范式，这就把问题搞复杂了。最高目标如果被定义为人的幸福，而人的幸福如果又被定义为心灵的宁静，那就完全可以与伊壁鸠鲁伦理学一致，而忽视道德规则的内在价值。这不仅是我们的逻辑推理，而且在斯多亚思想中能够找到其他的佐证。比如不少材料说明"规则"在斯多亚理论体系中属于"中性的"事物，因为所谓职责义务，究其内容来说都是以照顾他人的中性物为旨归的。从西塞罗的论述就可以看出，对于正统斯多亚学派来说，职责或适宜行为确实只不过是关乎中性物的，而不涉及德性与邪恶的道德领域：

尽管我们宣称道德价值是唯一的善，尽管我们确实认为适当的行为既不是善也不是恶，但这与主张行适宜之事并不矛盾。在这些中性事物领域存在着一种合理性因素，也就是有一种理由可以解释为什么要这样做，因而可以解释一种行为这样做为什么是合理的。既然"适宜的行为"就是有理由可以解释这样做的行为，这就证明适宜的行为是居间的事物，既不是善也不是非善。由于那些既不属于美德也不属于邪恶的事物仍然保留一种可能有用的因素，所以它们的有用因素值得保护。②

---

① 爱比克泰德：《哲学谈话录》第 1 卷，第 1 章第 22—25 节。

② 西塞罗：《论至善与至恶》第 3 卷，第 17 节。

这么看来,职责就无法拥有重大价值。如果说斯多亚学派肯定是主张“作为”而反对后果的,那么它的德性论甚至反对作为论:内心智慧当下就是最高价值的,高于职责的完成。在此我们不妨看看斯多亚学派对于“德性”的主要定义,这也是斯多亚学派伦理学的标准口号——“与自然一致生活”。这样的命题是否意味着把目光导向外部而非内在德性?据学者的考证,这句话在斯多亚创始人芝诺那里原来并不是“与自然一致生活”,而是“一致生活”。后来,也许斯多亚学派的哲学家们感到这话没头没脑,不知道在说什么:与谁一致?语法上不完整,哲学上不清楚。于是,后来的自然哲学家又加上“自然”二字,形成了后来被公认为完整的“与自然一致生活”的表达式。斯托拜乌认为这一添加工作是克里安提斯作出的。既然斯多亚伦理学是以“自然”为中心的,这一添加似乎自然而然,合乎创始人的本意,只不过是补上了原来的疏忽,应当得到芝诺本人的同意。然而,事情是这样吗?

我们以为恐怕没有那么简单。首先,“一致生活”为什么不可以?“一致”在希腊词中是 homolougmenos,意思是“与同样的逻各斯一致”。它至少可以意味着一个人自我一致,因为德性就是灵魂的和谐。这样的品格体现的是一种坚定和强大的内心力量,对自我的满意,不要变动不已;这正是斯多亚伦理学理想——贤哲——的重要品性。普卢塔克曾经说道,芝诺、克律西波和阿里斯顿是这样定义“德性”的:“一贯的、坚定的和不变的理性。”斯托拜乌的说法也可以作为一个佐证:“因为在冲突中生活的人是不幸福的。”现代学者弗雷德也赞成这一解释的可能性,而且还提出了一些旁证,其中重要的有:苏格拉底所使用的“辩证法”或者提问—反驳法的预设前提就是把逻辑一致看做是真理的标准。而且,柏拉图在《理想国》中强调指出:自我紧张、冲突、不和谐的人是最不幸福的,缺少心灵的宁静;况且,苏格拉底和柏拉图似乎都认为人之初,性本善;人天生就拥有理念。但是后来添加的错误信念遮蔽了它们,并与它们形成冲突。① 我们在西塞罗那里也可以看到同一条路线上的说法,一个

① 柏拉图的回忆说也正是从这一思想中来的。参见伊罗蒂亚克诺:《斯多亚哲学专题研究》,第 81—82 页。

一致不变的人是有序的、有德性的人，努力思想和行为中保持美、一致和秩序，既不做也不想变化无常、异想天开的事情。[①] 所以，“与自然一致”还是“保持一致”完全可能不是一个意思。“保持一致”有可能指的就是“与自己保持一致”，而这意味着保持主观性，不与自己以外的一切一致。从而抵御寻找任何自然基础的企图，不推卸自我的责任。

四　道德动机与情景主义

以上讨论告诉我们，认为斯多亚学派是严苛的“自然法”伦理学家可能是错误的。自然法意味着道义论，意味着动机论，意味着严格遵守自然道德法则，从原则演绎出具体行为应该做什么，分毫不让步，宁死不屈。这幅景象，高贵而高贵矣，然而对于贤哲的“自由”未必不是一种束缚。由于一切行动都是外在的，与行动相关的职责和规则也是外在的，这幅景象更有用外在的约束内在的、用中性无价值的东西决定真正有价值的东西的可能。所以，我们看到，斯多亚学派的贤哲在日常生活中似乎并不主张按照自然法的演绎理性行动，他们的动机毋宁说是情景主义的。所谓“适宜行动”，只是在某些场合下才适宜，不能永远适宜于一切场合。这有些出乎人们对斯多亚伦理动机的意料，但是也完全是可能的。

道义论的动机论往往采取演绎法理性，其特点是直线性的。但是“实践理性”其实可以是非直线的、散点进行的。合宜行为的定义就是“能够得到一个合乎情理的辩护的行为”。这意味着它并不要求确定的证明，只需要有类比于法庭辩护的那种“辩护”（*apologia*）。这种辩证法的或者说修辞学的合乎情理（reasonableness）之实践理性概念也正是西塞罗所采取的。而且也符合斯多亚学派个体主义唯名论反对柏拉图的相论的精神：一切行为都是根据具体场景决定，每个个体都是不一样的；无法一般化地决定。只有德性是永远正确的，具体的行为类型本身则并不具有正当性和错误性。“孝敬父母”作为德性原则是永远正确的。但是具体的孝敬措施，无法一劳永逸地加以规定。斯多

---

① 参见西塞罗：《论职责》第1卷，第4节。

亚哲学根本就不提出诸如“你不得杀人”这样的诫命。是否应当杀人,取决于在一定场合中是否“合宜”(合乎情理,能够得到辩护),而这并不能被更为抽象的内容性规则所决定。

一般来说,人们希望伦理学告诉我们在面对行动的选择时如何思索才能达到正确的决定,这就是亚里士多德所大量讨论的实践理性的慎择、慎思(deliberation)的问题。布勒南说:“一个实践理性理论应当告诉我们慎思的形式,尤其是它如何设法把规范的或合法性证明的力量从目的输送到手段上。一个道德心理学至少应当告诉我们慎思中涉及了怎样的思想活动,这些活动与其他思想活动有何不同,包括一方面是理论的和非实践性的思想,另一方面是完全具体化的动机性意图。”[①]然而,令人吃惊的是被人视为自然法伦理学代表的斯多亚学派对这些东西并没有讲什么确定的话。西塞罗在批判斯多亚学派伦理学时指出,斯多亚学派所讲的那些至善标准都是抽象的公正和道德原理,不可能为职责和行为找到源泉和起点。还是不得不回到自然,向它要求行为或职责的最初动机;而这是自相矛盾的。[②]

布勒南在专门讨论斯多亚学派道德心理学的专文中分析了斯多亚道德心理学的一些技术性难题,比如是否有什么“在先的心理因素”导致了“冲动”(impulse)的构成,以及是否可能有暂时的评价性思想却不必立即行动。然后,布勒南讨论了一个与道德和生活的两阶价值关系有关的慎思问题:贤哲在生活中是如何“慎思”的?按照斯多亚哲学的看法,贤哲对于日常环绕他们的“中性之物”的冲动是“选择”,所谓“选择”,特指不赋予它们好与坏的价值,而是仅仅从是否“可取、合宜”,是否能够得到合乎情理的辩护的角度选择。英伍德在1985年出版的《早期斯多亚主义中的伦理学和人类行为理论》中建议在英文中用 choice 表达善恶好坏之价值选择,而用 selection 表达对中性物的选择。[③] 这是有其道理的。无论贤哲是在吃饭还是在救人,食物与生命都是“中性”(无所谓)之物。贤哲的所有行动都是德性的行动,但是这些德性的

① 布勒南:《斯多亚学派道德心理学》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第279页。

② 参见西塞罗:《论至善与至恶》第4卷,第17节。

③ 参见杨适:《爱比克泰德》,第233页。

行动全都是以德性的方式回应中性之物。这个意思西塞罗当年已经说过,他的表述是,无论是“贤哲”还是“愚人”都可以做适宜的事情,而这样的事情关系到的都只不过是中性物:

> 智慧人做的有些行为也属于这类中性事物,这一点也很清楚。当他做这样的行为时,他就认为这是一种适宜的行为。由于他在这一点上的论断绝不会错,所以适宜行为就必然存在于这些中性事物领域。以下的论证也可以证明同样的观点:我们看到,有些事我们称为正当行为,而这是做得十分完善的适宜行为,因而必然有某种不完全的适宜行为。比如,如果把信任作为一种原则加以捍卫是正当行为,那么捍卫信任就必然是一种适宜的行为。加上“作为原则”就成了正当行为,而仅仅是捍卫本身乃是适宜行为。再者,毫无疑问,我们称为中性的事物中包括一些值得选择的事,也包括一些应当摒弃的事,因而凡是这样做或者这样描述的东西都完全属于适宜行为这个范畴。这表明,“自爱”生来就根植在一切人心里,愚拙人与智慧人都会选择与本性一致的事,摒弃与本性相背的事。因而就有一个智慧人与愚拙人所共有的“适宜行为”的领域。这证明适宜行为处理的是我们所说的“中性事物”。由于这些中性事物构成一切适宜行为的基础,所以以下格言说得非常在理:我们实际考虑的无一不是这些事情,包括活下去的意愿与放弃生命的意愿。①

但是,究竟这样的动机方式是怎样的?似乎还并非一清二楚,可以有各种各样的解释。西塞罗似乎主张某种“在边界中最大化”的思维方式:一个人可以而且应当追求一切“与自然一致”的东西,只不过总是服从德性的限制。这是所谓“salva virtute”(选择德性为上)的“慎思”模式。与此相反,另外一种可能的思路是所谓“仅仅中性物”模式,它认为贤哲的行为完全被对中性物的考虑所占据。在这一模式中,贤哲在确定什么是应当做的时候,并不考虑道德。当确定了行动方案之后,再从“中性物的价值”和“德性的价值”两个方面考虑。布勒南指出,贤哲在识别“应当做什么”的阶段并不启用德性方面的思

---

① 西塞罗:《论至善与至恶》第3卷,第18节。

考。这几乎不像是强道德主义的斯多亚学派应当建议的立场,但是它确实反映了斯多亚哲学的两个一般性的问题。第一个是:在最初确定行动的慎思环节上不存在能够指导人的行为的德性"规则"。虽然许多研究斯多亚伦理学的学者激烈主张存在着这些规则,但是他们提不出在斯多亚哲学中有这样的"规则"存在的证据。[①] 第二,不少资料明白显示,斯多亚学派的贤哲在行动中仅仅考虑中性物。

现代学者们就斯多亚道德心理学的动机理论这个主题已经进行了长期的研究和争论,形成了丰富的学术传统。布勒南认为这些学者们的研究路径可以分为两种不同的倾向:一种是以弗雷德(Michael Frede)为代表的"自上而下"角度;另一种是以英伍德为代表的"自下而上"角度。前者是从斯多亚哲学的整个理论体系的基本特征出发,比如理性主义、幸福论、有神论、心理学一元论等等,然后向心理活动推演;后者从个人的心理活动的细节出发,注意其逻辑形式,然后推论出整体的心理学框架。如果按照前者,那么斯多亚哲学应当认为人的一切行为都是由行为者对于"好"(Good,至善)的价值概念所决定的。当然,大多数人的至善概念是错误的,也就是说,大多数人都在追求并非至善的"至善"(sub specie boni,"亚至善",从属至善的"好")。但是,布勒南指出,仔细研究斯多亚哲学的不少资料之后却可以发现,斯多亚哲学似乎更认为人的导致行为的冲动印象是这样形成的:首先你面对一个你可能采取的行动,然后你就想这一行动是否是合宜的,也就是你应该做的,而"认可"就是对"这是我该做的"之想法的认可。此时人们一般不会从终极目的的角度去盘算,此时所讲的"认可"也不是对终极价值的认可。总之,学者们的争论焦点是:斯多亚道德心理学究竟主张哪种动机:一种可以说是目的论——大目的论的动机;另外一种是"应当"论——小应当论的动机。两种动机方式似乎相当不同。如果后者足以启动行为,那么"好"或至善或终极目的就不直接提供行为的动机。布勒南是倾向于对斯多亚心理学的动机理论做后一种解释的;他

---

① 参见布勒南:《斯多亚学派道德心理学》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第 282 页。布勒南指出,关于这个主题的最近一轮争论发生在 1999 年英伍德和米特西斯之间的文字论战中。

还认为,斯多亚哲学如果不使用价值动机论有一个进一步的好处,就是能够解释大多数人的动机。因为好人与坏人都是少数人,而他们的行动倒确实经常开始于价值—目的方面的考虑,因为他们都对事物进行好与坏的评判,只不过前者的评判是对的,后者是错的。但是"居于好与坏之间"的大多数人则通常不会评判价值——他们不愿也不能进行价值评判。那么他们的行动只能通过非价值评判类的动机进行,比如按照"这是合宜的"想法行动。①

根据另一种传统的说法,斯多亚哲学并没有固定的说法,它自己曾经在发展中经历过改变。早期的斯多亚学派是严苛的,只讲德性,不讲职责。但是到了中期斯多亚学派的巴那修就放松了,大讲"次于德性的、德性的影子"的职责。② 而巴那修的理论又被西塞罗大量采用。这样的动机论不是"一根筋"的,而是很丰富的:

> 巴那修认为,决定某种行为需要考虑三方面的问题:首先,人们得问这种想要作出的行为是有德的还是无德的;在这种考虑中,他们往往会得出一些有很大分歧的结论。然后,他们考虑这样一个问题,即这种想要作出的行为是否有助于生活上的舒适和快乐,是否有助于对财物的管理,是否有助于扩大自己的影响和权力,从而有利于自己和朋友;所有这些问题的考虑全都围绕着功利的问题。当某种追求貌似功利的行为似乎与某种有德行的行为发生冲突时,便产生了第三类问题;因为当功利似乎将我们往东拉,而德行似乎将我们往西拉时,我们就会感到困惑。③

然而,现代学者对于斯多亚究竟有没有这样一个从严苛到缓和的发展,是有争议的。朗格和英伍德的立场是:斯多亚哲学发展中从来就没有过如此严苛的阶段,它从一开始就是一个讲究实际的哲学。英伍德指出,自从 20 世纪 60 年代中叶以来,对斯多亚哲学的复杂性的同情理解使人们日益不再把斯多亚伦理学看成是这么一个"荒谬"而不近人情的学说。按照英伍德的看法,斯

---

① 参见布勒南:《斯多亚学派道德心理学》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第 285—286 页。

② 参见朗格:《希腊化哲学》第 204、214 页。

③ 西塞罗:《论职责》第 1 卷,第 3 节。

多亚的“不惜一切坚持自然法”的形象是一个误解。斯多亚哲学认为规则是重要的;尤其是对于智性水平不高的普通人,服从规则不失为解决如何行动的问题的方便法门。但是对于贤哲,规则决不是什么绝对不可违反的神圣法则。贤哲的特点就是能够在行动中应时而动,灵活变化,为此经常可以“违背规则”。应当说,朗格和英伍德这样的现代斯多亚学派研究权威们与一个世纪以前的斯多亚学派研究权威如蔡勒相比,总体来说是希望为斯多亚学派平反,论证这是一种适合于人性和国家建设的伦理学,而不是什么不近人情的乌托邦思想。

这样的新研究动向集中反映在英伍德主编的《剑桥斯多亚学派导读》所专门撰写的一篇文章中。这篇文章的题目叫《斯多亚伦理学中的规则和推理》,讨论的主题是道德推理方式,其宗旨是论证斯多亚动机理论的灵活性,以此反驳自古以来斯多亚哲学经常受到的一个指责——“无法实践的严苛”和“毫无意义的理想主义”。英伍德对斯多亚伦理学遭到指责的描述使人想到基督教的罪性理论。基督教也认为没有一个人能够完全摆脱罪性,从而所有人都在罪中受罪。但是基督教毕竟还相信神的恩典,而斯多亚哲学似乎没有这个环节;于是,斯多亚哲学应当更加是一种毫无解题希望的痛苦哲学,对于日常生活没有指导意义。如果斯多亚学派主张的道德推理当真是通常理解的一种自上而下、不容分说、削足适履的演绎式思维——即正确的行为由原则规定,人们在日常生活中只要根据原则进行演绎推理就可以得知什么是应当做的,那么它势必是一种无法广泛运用到普通生活中的学说。

但是,英伍德问道:这是斯多亚的伦理学吗?不错,现代学者中有些人就是这么看的,比如奇德(Kidd)、斯特里克(Striker)和米特西斯(Mitsis)。奇德在他对塞涅卡书信第94封和第95封的开创性研究(《斯多亚学派中的道德行为和规则》)中考察了道德指导(*praecepta*)和道德原则(*decreta*)在伦理理论和实践中的作用。奇德把他们都视为“规则”。而斯特里克进一步把它们与“自然法”联系到一起。米特西斯在其《塞涅卡论理性、规则和道德发展》的文章中讨论了“规则”所表达的固定性和斯多亚道德实践中的微妙性之间的张力,认为道德判断和发展在每个层次上都被规则所确定,这些规则完全是被理性

所把握的。①

然而英伍德反对这一解读路线。他认为这一解读无法使斯多亚哲学摆脱通常人们对规则伦理学的批评；而且，如果斯多亚伦理学果真是在建议严格的规则遵守，那么斯多亚哲学家应当告诉我们这样的一般原则的内容，以便让人们在行动选择中有据可依，坚守不移。但是在现有的斯多亚哲学的材料中，我们却看不到任何这方面的阐述。这样的空缺和沉默难道不令人感到奇怪吗？② 所有斯多亚对于“德性”和“自然原则”的描述——比如“与自然一致”、“自由”，德性——都不是实质性的、内容性的、明确规定的，而是形式的、抽象的、程序性的。

塞涅卡书信第94封和第95封确实记载了早期斯多亚哲学关于实践建议之类型的哲学（paraintic philosophy）的意义。争论发生在阿里斯顿和更占据主流地位的克里安提斯之间。塞涅卡站在主流方面，承认理论是重要的，没有理论（原则和教条）则实践规劝也是没有效果的。③ 阿里斯顿则认为诫命是多余的、不确定的和空洞的。对于一般人来说合宜的事情，人们很难说点有用的话。塞涅卡不同意这样的看法，他认为诫命规条有其作用，可以使得模糊的东西清晰起来。但是，英伍德提醒我们不要误读了塞涅卡。他指出，塞涅卡在论述“规则”的书信第95封中，讨论了 *decreta*。这是塞涅卡用来翻译希腊语中的 *dogmata* 的拉丁词。这个词虽然很容易被理解为“规则”，但是塞涅卡其实在讲一般理论意义上的“教义”；这样的教义在几何学和天文学中都有。虽然在伦理学中，这样的教义有伦理价值含义，因为一般理论原则可以被在行动中作为合法性证明而援用。某些行动虽然可以从中自然得出来，但是，我们必须明白，一般理论本身毕竟并不是行动的规则，不是要求人们在一切场景下进行某一类行动的诫命。英伍德因此还提醒人们：对于所谓“自然法”也要这样理

① 参见英伍德主编：《剑桥斯多亚学派导读》，第106页。

② 英伍德说：在有关争论中，一个关键的主题是在我们现有的关于斯多亚哲学的所有材料中究竟有没有任何对于实质性的和毫无例外的道德原则的记载。有些话虽然看上去像是这类原则，但是仔细审查却得不出这样的结论。参见英伍德主编：《剑桥斯多亚学派导读》，第97页注释6。

③ 参见英伍德主编：《剑桥斯多亚学派导读》，第113页。

解。斯多亚学派所讲的自然法与其说是行动的命令,不如说是对于自然事实的描述,比如"人类是有死的"、"宇宙是会毁灭的"等等。[①] 这样意义上的自然法更像没有明显规范命令力量的"*decreta*",而不是指导行动的道德诫命(那是 *praecepta* 的任务)。英伍德还让人们注意西塞罗在《论职责》第 3 卷中的类似讨论。西塞罗说,对于"道德等于真正的利益"这一点,大家都感到无可争议。但是,具体来说什么行动是具有道德价值的,就是一个不清楚的、灰色的、含糊的问题了。事实上,中期斯多亚学派著名学者从来就不认为具体行为有什么一清二楚的固定准则或神圣自然法可以遵守。他们认为这是有待具体思索决定的,而且帮助人们进行这样的具体道德慎思是伦理学的一个重要功能。有一个经常为后来的研究者提到的著名"实践理性个案"发生在当时两个著名的斯多亚哲学家之间,栩栩如生,隽永深刻。我们不妨引用如下:

> 常常出现这样的情况:利似乎与道德上的正直相冲突。所以,我们应当仔细考察,看看它们之间的冲突是无法避免的呢,还是可以调和的。下面就是这类问题:例如,假定罗得岛一度发生饥荒,粮价暴涨;一个诚实的商人从亚历山大里亚运来了一大批粮食,他知道其他一些运粮的商人也从亚历山大城起航了,而且他在航途中已看到了这些满载粮食开往罗得岛的船只;他应当把这个事实告诉罗得岛人呢,还是应当什么也不说,以便使自己的粮食在市场上可以卖个好价钱?我假定他是个有道德、正直的人,那么我提出这样一个问题:要是他认为向罗得岛人隐瞒这些事实是不道德的,他就不会这样做了,可是他不能确定这种缄默不说是否真的是不道德的——在这种情况下他会怎样思考和推理呢?
>
> 对于这个问题,巴比伦的第欧根尼(一个伟大而且受人尊敬的斯多亚学派哲学家)始终坚持他自己的看法;而他的弟子安提帕特(一个学识非常渊博的学者)则持另一种观点。安提帕特的观点是,所有事实都应当公开,卖方必须把自己所知道的任何细节告诉买方;但第欧根尼的看法

① 参见英伍德在《剑桥斯多亚学派导读》第 119 页的注释中列举了塞涅卡对于"自然法"的各种说法。

是，卖方应当按照地方习惯法的有关规定，标明自己商品的缺点，至于其他方面，既然他是做买卖的，只要不弄虚作假，他可以尽量使自己的商品卖最好的价钱。

第欧根尼所说的那种商人会说："我把货运来了，准备出售。我卖得并不比其他商人贵——当市场上存货过多时，我甚至可能卖得比别人还便宜。我欺骗谁了？"

安提帕特的论点却不同，他说："这算什么呢？你应当考虑同胞的利益，应当为社会服务，你一来到世上就处于这种境况，并且生来就有这些你必须遵从的原则，因为你的利益就是社会的利益。反之，社会的利益也就是你的利益。考虑到所有这些事实，你还会隐瞒真相而不告诉同胞说大量的粮食马上就要到了吗？"

第欧根尼也许会回答说："隐瞒是一回事，缄默不说又是完全不同的另一回事。即便现在我不告诉你神或者至善的本质是什么，我也不是在向你隐瞒；而对你来说，知道这些秘密也许比知道麦价要下跌更有好处。但我没有义务把这一切对你有利的事情都告诉你。"

安提帕特会说："不错，但你必须承认，只要你还记得人与人之间存在着由'自然'编制的那种伙伴关系的纽带，你就有这种义务。"

第欧根尼会回答说："我并没有忘记那种关系，但是，你是不是想要说那种伙伴关系是一种没有私有财产这类东西的关系？如果是这样的话，我们根本就不应当卖东西，而应当把所有东西都放着，随便让人拿走就是了。"①

这样的个案讨论或争论不是偶然的，在当时的斯多亚学派中间非常流行。当我们在当代西方"应用伦理学"比如《工程伦理学》、《教育伦理学》、《生命伦理学》中，看到被当做"最新启发式教学法"而提出的"个案悖论争论法"时，不禁感到古代斯多亚学派在思想上的领先性。当年斯多亚学派就许多伦理实践问题进行了激烈的悖论式讨论，毫不逊色于当代应用伦理学中所记载的大

① 西塞罗：《论职责》第3卷，第12节。

量个案。争论者往往对许多伦理悖论从正反两个方面进行论证。比如赫卡同的《论道德责任》一书的第6卷就充满了诸如以下的这类问题:

"当粮食紧缺,粮价很高时,让自己的奴隶挨饿,与一个好人的责任一致吗?"

假定一个人在海上遇到风暴,必须将他船上装载的部分东西扔出船外,那么,他应当扔一匹值钱的马呢,还是应当扔一个不值钱的奴隶?在这种情况下,他左右两难,一方面想保住自己的财产,另一方面又要顾及人类的感情。

"假定当一条船沉没时一个愚笨的人抓住了一块船板,那么一个聪明的人,若有可能,是否可以抢走他的那块船板?"

"不行",希卡同说,"因为那是不正当的"。

"但假如是船主呢?因为这条船是属于他的,他就可能抢走那块船板吗?"

"完全不可以,这就如同在茫茫的大海上他不可以因为船是他的而把乘客扔到海里。因为在船抵达预定的口岸以前,船不属于船主而属于乘客。"

"再假设一种情况。假定有两个遭遇海难而需要救助的人(两个都是聪明的人),但却只有一块小木板,那么,这两个人都应当为救自己而争夺这块木板呢?还是一个人应当让另一个人?"

"当然是一个人应当让给另一个人了!但那另一个人必须是其生命对其本人或国家更有价值的人。"

"但如果无论是对国家还是对其本人,这两个人都同样重要,又将如何呢?"

"那么也不应该争夺,其中有一个人必须放弃,好像这是由抓阄或猜拳来决定似的。"

"再假设一种情况,假定一个人的父亲偷盗寺庙中的宝物或挖掘通往国库的地道,他的儿子应向官方告发吗?"

"不,那是有罪的;相反,如果父亲被控,他的儿子应当为其辩护。"

“咳，那么国家利益不是比其他一切责任更重要吗？”

“是的，国家利益的确比其他一切责任更重要。但公民忠于其父母，这对我们的国家有好处。”

“但如果父亲试图篡夺王位，或叛国，他的儿子也要保持沉默吗？”

“当然不能，他应当恳求他的父亲不要这样做。假如他的父亲不听，他可以责备甚至威胁他的父亲。最后，如果事情发展到有可能导致国家的覆亡，他应当宁可牺牲父亲也要维持国家的安全。”①

在这些争论中，我们可以看到罗马盛行的司法辩论实践在西塞罗哲学和一般来说斯多亚学派哲学思考中所留下的痕迹。② 从这些记载看，斯多亚伦理学完全可以是十分务实的，它所建议的理性的行为动机是一种辩证法的、修辞学的、法庭辩护式的道德推理思虑，而不是简单的“原则——演绎”模式。所以，斯多亚尽管强调在是否采取道德德性生活的层次上是一次性决定的，但是，在日常“合宜行动”的具体选择上，却是开放的、不确定的，每一次都要根据具体情况决定。对此类选择，没有绝对的、道德上的正确性可言，只要提出了合乎情理的大致辩护就可以了。“道德理论的框架，包括价值理论，一般原则，终极目的之概念以及德性，还有整个系统的自然主义基础，都将帮助确定哪一种选择可以得到合乎情理的证明，即哪一种行为代表了人类理性在一个具体场景中的成功发挥。”③当人面对具体行为选择时，就不必沉溺于抽象规定的道德德性中，而可以理直气壮地进行多方思考，因为这一选择同时也就是在发挥实践理性，有助于德性的发展。所以尽管日常生活总是面对中性物，这并不意味着可以轻率而为。中性物固然本质上是没有价值的，但是如何处理它们却不是一件“中性的”（无关紧要）的事情。爱比克泰德特意提醒人们注意不要误解了斯多亚学派在这方面的教益：

我们是不是就可以轻率地运用这些外部事物了呢？绝对不可以。因

---

① 西塞罗：《论职责》第3卷，第23节。

② 参见 M.T.Griffin and E.M.Atkins, eds., *Cicero On Duties*, Cambridge University Press, 1991, Introduction, p.xxvi.

③ 英伍德主编：《剑桥斯多亚学派导读》，第125页。

为那也会是自由意志的一种坏事,因而也是不自然的。必须谨慎地运用外部事物,因为对它们的运用并非一件无关紧要的事;不过,与此同时,必须保持内心的坚定和安宁,因为材料本身无关紧要。因为在真正与我们有关的事情中,不会有谁能阻碍或者强制我。获得那些能阻碍或者强制我的事物,是我所不能控制的,也是既非好,也非坏的,但是我对它的运用却是既可以是好的,又可以是坏的,而且这也是在我控制之下的。的确,要把这两种事物——一个是在处理材料时的谨慎,另一个是蔑视材料时的坚定——统一在一起是不容易的,但并非不可能。否则,就不会有幸福。然而,我们的表现却常常像在航行中那样。对我来说,什么是可能的呢?选择舵手、船员、日期和时刻。然后暴风雨来了。哦,很好,还有什么需要我费心的吗?我已经完成了我的职责。事情是别人的了,也就是说是舵手的了。然而,不止是暴风雨,船也在下沉,那我该怎么办?做我能做的,而我所能做的也只有这么一件事,即不带一丝恐惧地随船下沉,不尖声喊叫,也不大声地责难神,而是承认这样一个道理,即凡是出生的事物都会死亡。因为我不是永恒的,而是一个人;是整体的一部分,就像一个时辰是一天的一部分一样。我必须来如一个时辰,去也如一个时辰。[①]

英伍德的结论是:斯多亚伦理学成功地在严苛的本质主义的抽象乌托邦和彻底的情景主义的机会主义之间找到了一个中道之点。斯多亚哲学其实是相当宽松的,而不是严苛的,不像律法主义者们那样动不动就用"罪过"来威胁永远达不到规则要求的人。如果有人坚持追问:斯多亚有没有关于自然法的论述?英伍德的回答是:有。但是那并不是具体的行为规则。英伍德提到了在法学家马西安努斯(Marcianus)的著作中所引证过的克律西波的《论法律》的著名开场白:"法律是万物之王,是神圣事物和人间事物的王;它必须在区分什么是高贵的和卑鄙的事情的问题上担当指导者、统治者和领导者。因此,它是什么是正义的和不正义的区分的标准;对于自然地就是社会性的动物

① 爱比克泰德:《哲学谈话录》第2卷,第5章第6—14节。

来说,它命令什么是应当做的,禁止什么是不能做的。"①然而英伍德指出,这段话固然庄严高贵,但是并没有告诉我们规则的内容到底是什么,到底在什么程度上它应当被严格遵守。人们既可以对其作出严苛的解读,也可以作出宽松的理解。关键是,"法则"可以在不同意义上被使用。不能一看到"原则"或"法则"就想到严密的"原则—应用"之演绎法。原则还可以作为"标准"(canon)用,此时就允许相当的灵活性,从而与斯多亚贤哲的自由自主就不冲突了。英伍德说:"……斯多亚学派所提出的法则论是一种根据情景而灵活变动的、启发式的选择过程,它在某种一般性的规范语境下进行(但是不是为其所决定),它与'法'的关联不是与某种实质性的和普遍性的规则系统的关联。"②这样,斯多亚伦理学就既可以使用"规则"的话语,同时又避开了通常对规则伦理学的批评。总之,在伦理推理中,刻意避免规则也是没有必要的,因为知道一般的正确行为是什么,当然是十分重要的,它可以帮助我们记得过去的教导和现在到底应当怎么做。同时,伦理行为者善于发现必要的例外处境,对于其行动也是至关重要的。

英伍德在此提到了亚里士多德的"慎思"式的实践理性。目前一般西方研究者已经达成的共识是:亚里士多德的"实践三段论"并不是演绎式的、严密的、理论理性的,而是松散的、多方思虑的,根据时间、地点、对象等等众多方面而取得"中道"的。过去人们经常把斯多亚学派拿来与亚里士多德进行对比,认为斯多亚哲学更为关心规则、命令和严密性。但是英伍德认为斯多亚哲学与亚里士多德其实十分相近。斯多亚的贤哲的"道德行为"在内容上其实就是一般人的"合宜行动"。贤哲和一般人的区别,只是在他们对于这些行动(道德规则)的关系上。贤哲是"王",他高于规则,他对于规范和道德准则具有特别的权威和自由,故而芝诺等斯多亚早期大师多强调在一定场合下贤哲甚至可以作出破坏道德禁忌和法律所禁止的事情。

克律西波在他的《国家篇》中明确地说:"我赞成那些做法——实际

① 英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第96页。

② 英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第98页。

上即使现在它们也在很多民族中习以为常——按照它们,母子通婚、父女通婚和兄妹通婚并生儿育女。”他们关于同类相食的建议也可以作为他们“尊敬死者”的例证;因为,他们认为这是合适的,即不仅吃那些死去的人,而且吃他们自己的肉——如果他们身体的任何部分碰巧被割下。这就是克律西波在他的论文《论正当(正义)》中所阐述的:“如果从四肢割下任何一个可以食用的部分,我们既不应该埋葬它,也不是用别的方法处理掉它,而是吃掉它;这样一个新的部分就可以从我们身上原来的地方长出来。”在他的《论责任》的一书中,当讨论到埋葬父母时他明确地说:“当我们的父母去世了,我们用最简单的埋葬方式,就像那身体如指甲或头发一样,对我们是无关紧要的;我们不需要对它有特别的关心和注意。因此,当他们的肉可以食用,那人们也会吃掉它,正如他们也同样会吃自己身体的部分,比如,当一条腿被切下来,那他们吃了它是合适的;当那块肉不能食用,那他们要么埋了它并堆成坟墩,要么把它焚烧并撒了骨灰,要么把它扔得远远的,就像对待指甲或头发那样弃之不顾。”①

这些“惊世骇俗”的话绝非偶然。实际上,克律西波在早期斯多亚学派中不算最激进的。众所周知,芝诺的老战友和竞争对手阿里斯顿才更是“犬儒精神”十足。他在早期斯多亚学派中尤其以强调贤哲的自由著称,拒绝给出任何具体的实质性规范命令。按照有的学者的评价,阿里斯顿的立场可以被称做“古代伦理学中唯一的公开的直觉主义立场”②。贤哲甚至可以完全不管职责,因为那些中性物和日常自保的事情与内心的美好无关。但是,另一方面,我们也可以想象到,这种极端化的立场势必对于当时的日常共同体道德构成潜在的威胁,遭来非议和猜忌。所以,斯多亚学派也反复强调这只是贤哲才能做的。普通百姓千万不要模仿贤哲,破坏法律和规则;相反要严格遵守习俗道德。西塞罗说道:

按照一个社会固有的风俗习惯行事是不需有规则的。因为这些风俗

① 塞克斯都·恩披里柯:《反伦理学家》,第192、194节。

② 英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第104页。

> 习惯本身就是规则。任何人都不应当错误地认为,因为苏格拉底或亚里斯梯普做过一些违背其城邦的风俗习惯的事,或说过一些违背其城邦的风俗习惯的话,所以他也有权利这样做;这些名人之所以有这种特权,只是因为他们是伟人,具有非凡的美德。但是,犬儒学派的那一套哲学应当完全加以拒斥,因为它不利于道德的感受;而没有道德的感受,就不可能有正义感,就不可能有道德上的善。[1]

当然,所谓"唯有贤哲需要慎思"的说法也不是绝对的。事实上从塞涅卡的论述中可以看到,日常一般人也必须进行慎思,对每个行动进行困难的评估。[2] 而且,即使是贤哲,在生活中也不应当故意去违反当地国家的道德规则。"引入新神和败坏青年"曾经导致了斯多亚道统的先驱苏格拉底所遭到的城邦的反感和审判,斯多亚学派并不想再次让哲学陷入这样的误解和悲剧中。贤哲在日常生活中服从一般的习俗法规,他们尽祭神的所有义务,也承担家庭责任。而且,因为唯有贤哲才真正懂得神的本质,所以他们才唯一配得上担任神的祭司:

> 良善之人也是宙斯的敬拜者,因为他们熟知诸神的典仪,而虔敬就是关于如何侍奉诸神的知识;他们向诸神献祭并使自己保持纯洁;因为他们避免所有亵渎神灵的行为。而诸神也赞赏他们,因为他们在关涉神灵的事情方面是神圣和正义的。贤哲才是唯一的祭司,因为他们把自己的研究作为祭品,就像建筑神庙、斋戒及其他所有敬神方面的事务一样。斯多亚学派也提倡孝敬父母、关心兄弟,认为这些仅次于敬神,居于第二位。[3]

我们可以看到,斯多亚学派一直在犬儒精神和亚里士多德传统之间寻找一个居中的立场。这样的立场不好找。犬儒是不会考虑日常职责的,尤其不会考虑严守传统的习俗职责,它们对于健康和财富毫不在意,坚信德性是幸福的唯一内容。斯多亚学派中的阿里斯顿就是一个犬儒精神十足的教条主义者。中期斯多亚学派向柏拉图和亚里士多德方向摆动,接受了许多人间职责

---

① 西塞罗:《论职责》第 1 卷,第 41 节。

② 参见英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第 111 页注释 49。

③ 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第 7 卷,第 119—120 节。

为“适应的行动”,使得西塞罗等共和主义者感到可以接受。但是,可想而知,斯多亚学派中必然有人会心生忧虑:这样一来斯多亚学派与亚里士多德派有什么不一样呢?① 如何在两种倾向中找到自己的独特位置,从而既不陷入两种倾向的缺点之中,又能博采众家之长,这当然是斯多亚学派伦理学的理想。但是这样的路线自古以来就不容易。

第四节 晚期斯多亚学派与“应用伦理学”

我们在本章的开头部分指出,根据第欧根尼·拉尔修所记载的斯多亚学派伦理学体系,它的终点应当是“应用伦理学”。然而,“哲学应用学”这样的部门的意义和可能性历来并没有得到人们的共识。亚里士多德在《形而上学》A 卷中对哲学所做的著名规定是:这是一种不以效用为宗旨的自由学问,它必须是关于普遍性的知识的,而不是关于个别事物的。人的最高境界应当是为了知识而追求知识,而不是为了实用的目的。这才体现了最高的认识即理论知识的优越性。这就是智慧。② 哲学只关心理论问题,但是不解决生活的问题。也就是说,如果谁到哲学家那里说:我碰到一个“怎么办”的问题。那哲学家可能会说:这不是理论家所能解决的问题。

事实上,整个希腊的哲学—科学传统一直以“无用”为特色和骄傲。数学和自然哲学是其典型。泰勒斯观天文而掉入泥坑,以及借助天文知识发财然后放弃;这样的故事被亚里士多德和海德格尔所提到和讨论,大都是为了表明哲学家的理论知识的旨趣不是为了解决具体生活问题的。“伦理学”由于听上去与生活过分靠近,早已被视为低于自然哲学和“形而上学”,在哲学家圈子中长期以来地位一直尴尬。希腊化罗马时代的哲学因为其“伦理学转向”,还被 19 世纪的研究者们普遍当做这个时代的哲学堕落的标志。但是,伦理学

---

① 有关讨论可以参见塞拉斯:《斯多亚主义》,第 113 页。

② 参见本书第三卷,第 532—534 页。

其实还是理论的学问。关于生活的学问与生活并非一回事。就像研究国际政治的学者可能自我感觉在操纵世界风云,然而这只是一个幻相。

与生活更为切近的,是所谓"应用伦理学"。因为它的旨趣确实是希望在现实生活中造成某种变化。也许正是因为这个原因,应用伦理学历来所受到的哲学贬低就更加可以理解了。反对者谴责道:哲学这样的最为"无用的"、自足的、自由的学科怎么能变成服务性的、工具性的、实用的技艺?

一　智术师的挑战与柏拉图的回应:技艺与力量

就希腊来说,首先提出作为技艺哲学的人并不是建设性的伦理—政治哲学家,而是智术师。严群先生不把 sophist 翻译为智者,而翻译为"智术之师",是有其周密考虑的。智术师在希腊文化—政治圈子中率先提出了这样的承诺:自己待价而沽的修辞术或辩论术不是传统意义上的什么"无用"的自然哲学,而是给人的行动和生活增添实实在在的力量的技艺。这与传统的和时代的精神接轨。希腊的德性论传统相信人的德性(*arete*,"优秀")就是力量,而力量就是成功的保障。勇敢曾经是德性—优秀的主要内容。到了现在即民主——商议民主——社会,打动人心的力量是新的德性、新的优秀——辩论力量。技艺与知识不同的地方就是"效用意识":有相当可观的产出,学习者为此付酬是物有所值的。学习了政治技艺,将平添巨大的力量。这意味着人生幸福有切实可求之道。在柏拉图的《普罗泰戈拉篇》中,智术师中名声最大的普罗泰戈拉还把它与对人类的一般性本质的理解联系到一起。"文明"的本质就是各种技艺,普罗米修斯用技艺装备了赤身裸体的人,就使本来在自然天赋力量上低于动物的人终于比动物强大无比。

面对智术师的挑战,柏拉图也不得不谈论技艺,谈论什么是幸福的技艺。到了希腊化罗马时代,各派哲学无不承诺能够提供幸福的技艺。伊壁鸠鲁和斯多亚学派与柏拉图的不同之处在于:这些希腊化和罗马时期哲学家所提出的技艺往往不是直接的"增长功力"承诺,而是反面的"治病"承诺:一旦治好了人的灵魂的疾病,则人就能获得自然而然的幸福。对于斯多亚学派来说,激情就是个人的和时代的大病,它使人总是失败。与激情相对立的就是健康,就

是不为所动的强者,就是幸福。这是一种提纯后的希腊传统强者理想。一旦治好了我们的虚弱,那么反过来就等于为我们增长了力量。

二　治疗技艺与应用伦理

这样的治疗技艺就是斯多亚学派的“应用伦理学”。一般来说,学者们把斯多亚学派的应用伦理建议分为两大类:一类是合宜的行为;一类是对激情的治疗。也有人把它分为鼓励、治疗和建议。中期斯多亚学派和晚期斯多亚学派的应用伦理学侧重的方面相当不同,如果说前者属于“应用伦理学”,那么后者更加属于“应用治疗学”;前者关心的是合宜行为,后者关心的是治疗激情。斯多亚学派固然发展出了一个庞大的理论体系,尤其是以克律西波为代表的护道学者们,发展出了一个严密的逻辑论证体系,以抗衡对手(老柏拉图派和柏拉图新学园怀疑论)的逻辑进攻。然而,正如有的学者所指出的:“斯多亚伦理学的目的最终不是为了仅仅体系化和详细阐述以对付批评与挑战,而是为了能够在生活中行动实践。这个学科的最重要的部分是它的最后部分——关于实践的部分,即对行动的劝说与讨论。”①如果忘却了哲学的这一最终宗旨,哲学也就无法与其他理论科学相区分。爱比克泰德直截了当地把哲学的课堂比做医院。哲学家最重要的任务是提醒人们的灵魂处于挣扎交战的矛盾状态中,所以没有专注于他们真正想要的事情的能力。从哲学课堂出来的人如果只是赞美哲学家的口才和思想,而在自己的价值观上毫无改观,那么哲学家的讲词就是徒劳无益的了:

> 哲学家的讲堂是一所医院;你不应该乐滋滋地从那儿走出来,而应该苦恼地从那儿走出来。因为你来的时候是不健康的;这个人肩关节脱臼,另一个人有脓疮,还有人有瘘管,有人患头痛。难道我坐下来向你背诵精美的小概念和巧妙的小格言,以至于出去的人满口称颂,可是这个人的肩膀仍然与他来时一样,另一个人的头还是处在同样的状态,有瘘管的还是有瘘管,有脓疮的还是有脓疮?那些年轻人从家乡远道而来,远离他们的

---

① 肖菲尔德:《斯多亚伦理学》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第253页。

> 父母亲友和产业,就是为了在你背诵你那巧妙的格言的时候喊叫“精彩!”吗? 这就是苏格拉底过去所做的事情吗? 或者是芝诺? 还是克里安提斯?①

可见,这触及怎么理解哲学的本质和学者的使命的重大问题。爱比克泰德对某位哲学家的逼问是不容回避的:你告诉我,曾经有谁在听你读了一篇讲辞或者作了一次讲演之后,本人感到深深的震撼,或者意识到了他所处的状态,或者在走出来的时候说:“这个哲学家深深地打动了我;我再也不能像这样行动了”? 能够注疏斯多亚大师的经典,能够说出其各种伦理观点的来源,当然不错。但是如果不能把“把握性观念”运用到生活中,则是舍本求末了。斯多亚学派的基本价值观原则并不复杂:在事物当中,有些是好的,有些是坏的,还有一些是不好不坏的中性物。美德是好的,而邪恶是坏的,居于二者之间的事物即财富、名声、健康、生命、死亡、快乐、痛楚等都是不好不坏的中性物。按照这样的标准,被希腊哲学家如此重视的纯粹理论问题的探讨和解决,以及由此而来的某某是“搞学问的大师”、“当代学术界名流”之类的浮名,其实也属于“中性物”。许多学习斯多亚学派哲学的人喜欢夸耀说自己搞清楚了斯多亚学派每个概念是谁先提出来的。爱比克泰德却毫不客气地问道:

> 不管是第欧根尼在他的《伦理学文集》中那样说的,还是克律西波说的,或者是克里安提斯说的,那又有什么分别呢? 你自己是否检测过这些论点中的任何一个呢,你在这些论点上形成了你自己的判断吗? 你让我看看当你在一艘处于风暴中的船上时,你通常是如何表现的。当风帆破裂时你还记得这些善与恶之间的逻辑区分吗,当你高声尖叫时,某个不合时宜的幽默的船客走上前来对你说:“向诸神发誓,我恳求你告诉我,就在不久以前你还在说的是什么。经受船舶失事是一件坏事吗? 在那里面有任何坏的成分吗?”你不是会拾起一块木头去打他吗? “你这家伙,我们与你有何相干? 我们都要丧生了,你还来说笑!”再者,如果恺撒召唤你去对控告作出答辩,你还会记得这个区分吗? 假设在你脸色苍白,战战

① 爱比克泰德:《哲学谈话录》第3卷,第23章第30—32节。

> 兢兢地要去的时候,有人走近前来对你说:"你为什么在发抖呀,伙计?马上起诉和你有什么相关呢?在宫里的恺撒能够把美德与邪恶赋予那些出现在他面前的人吗?""你为什么也要来取笑我,在我的不幸之上雪上加霜呢?""可是,哲学家,你告诉我,你为什么要发抖?难道不是因为死亡的危险,或牢狱的危险,或皮肉之苦的危险,流放的危险,名声狼藉的危险吗?怎么,还有可能是其他什么吗?然而它们真的是一种坏事,或者是任何有坏的成分的事?那么,你过去通常怎么称这些事物的?""你干吗惹我,伙计?我自己的坏事对我而言已经足够了。"在这一点上你是对的。因为你自己的坏东西对你而言是足够了——你的下贱,你的怯懦,当你坐在演讲室里时你乐此不疲的自吹自擂。你为什么要为那不是你自己的东西而趾高气扬呢?你为什么要称呼你自己是个斯多亚主义者呢?①

"海上风暴中的哲人"是古代地中海一带哲学家喜欢举的一个例子,用来检验哲学家的学说。众所周知,据记载皮罗通过了检验,所以被怀疑派尊为大师。还有人用来检验斯多亚学派。如果一位斯多亚哲学家突然面临风暴而发生惊吓的本能反应,是可以原谅的。但是他应当很快镇静下来。在突发事件面前会陆续出现几个阶段的判断。第一判断是事实印象:有一场风暴。但是接下来的第二判断是价值判断:风暴意味着死亡,而死亡是可怕的。对于第一判断,我们无法控制。但是对于第二判断,斯多亚学派哲学家可以控制,应当不予"认可"。如果说怀疑论对于第一判断就悬搁判断,那么斯多亚学派承认第一层次的知觉判断,却对第二判断悬搁。斯多亚精神是不被命运压垮;是自己为自己的船掌舵,不要被命运的力量扫出航道。屈服于暴风雨之淫威的舵手是可怜的舵手;而即使在船沉之际仍旧紧抓船舵决不屈服的舵手,才是值得称颂的。爱比克泰德接下去说,用类似这样的检验可以检验出自己属于哪类哲学家。你们会发现你们中的大多数人是伊壁鸠鲁主义者,还有一些是漫步学派的,而且都是没有骨气的;……你所能指给我看的不过是成千能够复述斯

① 爱比克泰德:《哲学谈话录》第2卷,第19章第14—19节。

多亚学派微不足道的辩论的人罢了。[①] 不能真正运用斯多亚学派知识的人应当老老实实承认自己是无知的,不要用什么"事实与价值的区分"来自我掩饰。这是斯多亚学派继承苏格拉底的一个基本立场,即哲学学习必须开始于"自知无知",其中的深意也在此。大众当然知道不少东西,专家尤其是哲学家更是自诩知道很多东西。雅典人热爱闲聊哲学,不久罗马人也染上了这个"坏风习"。但是他们大多并不真正知道这些概念范畴与自己的生活有什么关系。他们蔑视"应用伦理学"。所以,如果人们不首先痛苦地明白自己的无知,那他们就将永远在哲学的外面打转。为此,爱比克泰德不怕对方反感,也要刺激对话者,提醒对方并不幸福,因为他没有知识,甚至不知道自己是什么:

> 如果我展示给你看,你所缺少的是对于幸福而言最必需最重要的事物,而且迄今为止你从未把你的精力集中于适合你做的事情上,而且如果我最后加上说:你既不知道神是什么,也不知道人是什么,善是什么,恶是什么——如果我说你对于这些事情无知你或许可以忍受;但是如果我说:你不认识你自己,你怎么可能忍受得了我,忍受和容忍我的质问待下去?你根本做不到那样,相反,你会怒气冲冲地马上离去。然而我对你造成了什么伤害呢?根本没有,除非镜子通过照出一个丑陋的人的丑陋模样会伤害这个人;除非你以为当医生对病人说他有病时是在侮辱这个病人,"老兄,你认为你什么事情都没有;但是你在发烧,今天什么都不要吃,只能喝水。"但是没有人会说:"这是多么可怕的冒犯啊!"然而,如果你告诉一个人,"你的欲求太狂热,你的回避太卑鄙,你的目的不一致,你的选择与你的自然不协调,你的基本概念胡乱而且错误。"他立即退场说:"他侮辱我。"[②]

哲学开始于惊讶,不仅是对于大自然的惊讶,也是对自己的惊讶,是对自己的无知的震惊和羞耻感。生命中最重要的事情不是经典注释,而是活出原则来,这是每一个人自己的事情。因此,在斯多亚的"应用伦理学"文字中,第

① 参见爱比克泰德:《哲学谈话录》第2卷,第19章第14—19节。

② 爱比克泰德:《哲学谈话录》第2卷,第14章第19—22节。

三人称向第二人称转变。这意味着,不是理论的旨趣,而是行动的旨趣;不是逻辑和客观的谓述,而是劝说和阻止,成为人们应当最终关注的中心。不是命题句子而是言行类型的句子,应当被提升为哲学的对象。进一步来说,不仅是第二人称,甚至是第一人称,才是最为重要的。所有的"斯多亚治疗文献"都可以视为是自我治疗文献。并非哲学家没有病,大众有病。哲学家的病一样多。众所周知,奥勒留的《沉思录》是他本人直接与自己对话、训练自己的灵魂的著作;《沉思录》中的"你"就是他自己,就是"我":

> 当你因为什么事苦恼时,你忘记了这一点:所有事物都是按照宇宙的本性发生的,你忘记了:一个人的邪恶行为是他的事情;你还忘记了,现在发生的一切,过去是如此发生,将来也如此发生,现在也在各个地方如此发生;你也忘记了:一个人和整个人类之间的亲缘关系是多么紧密,因为这样的共同体不是建立在血缘上的,而是心智的共通;你还忘记了:每个人的心智都是神,都来自于神;你忘记了:没有什么东西是人自己的,他的孩子、他的身体以至他的灵魂都是来自神的;你也忘记了:一切都是意见;最后你还忘记了:每个人都仅仅生活在现在,他所丧失的也只是现在。①

不仅奥勒留如此,而且即使是写给别人的斯多亚治疗劝慰文字,比如塞涅卡的对话录和告慰书,其实也是写给自己的,是一种自我治疗。那些层出不穷的逻辑论证必须首先能够说服他自己,才有可能说服别人。亲密朋友之间的个体谈话,同时也是每个个体的自我规训。医生其实也是病人。塞涅卡尤其认为自己和人类所患上的各种本体性的精神疾病,这不是一般的药物可以治疗的,必须从哲学的根本上进行治疗。

三　治疗的路径:情理辨析

斯多亚学派的治疗技艺的中心是治疗激情。激情主要有愤怒、悲伤、畏惧、狂喜、艳羡等等。它背后反映的是人生重大的事情,比如家庭的分裂,朋友的背叛,自己最为珍视的亲人的丧失,等等;总之它标志着人生的彻底失败。

---

① 奥勒留:《沉思录》,第12章第26节。

激情作为一种本体状态，与古典人所追求的终极目的“幸福”恰好成为两个极端。

治疗激情，这一直被认为几乎不可能的任务。整个希腊悲剧传统似乎就是对人的激情的固执和可怕、无可救药的毁灭性的悲观失望的集中反映。而斯多亚学派哲学居然要承担如此不可承担的大事。人们不仅感兴趣：斯多亚学派有什么特效技艺？根据正统的斯多亚理性主义激情理论，激情是错误的判断。那么，只要在认识上明白了道理，激情也就自然消失了。所以，治疗的方式就是学习理论，掌握基本观念，并懂得如何把“把握性概念”运用到具体个案中。斯多亚学派极为强调灵魂普纽玛的主动作用：通过理性自我塑造自己，而不是被动地被激情击倒从而被外部遭际带着走。如果考虑采用其他的非理性的方式，则只表明了对于理性的不信任，对于非理性的投降。正因为斯多亚学派坚持理性主义，它们反对古代的偏见，主张妇女也可以学习哲学，而且应当通过学习哲学或者一般的人文科学治疗妇女特有的悲伤等激情。古典悲剧的主角往往是受到极大伤害的妇女，或者是自许“强者”的男子进入了妇女的境遇。

作为应用伦理学，斯多亚治疗技艺严格说来不是针对贤哲的。所以可想而知它还是应当比较缓和。对于大众，过于纯粹理性的治疗方式相当违背常识，甚至会令人反感和抵触，这从爱比克泰德要求人们把亲友想象成植物一样来保持距离并放弃执著的说法中就可以看出。① 古代就有许多人对斯多亚学派伦理学的“悖论性”进行反复攻击。现代学者也有人认为斯多亚学派伦理学至多是一种于事无补的乌托邦，不能对日常生活的改进有帮助。有的斯多亚哲学家看到了这个问题，采取了比较缓和的态度，认为严苛的办法适用于贤哲，但是不适用于广大的一般人。在斯多亚学派内部，治疗激情这是无人怀疑的，但是什么是“激情”，则可以有或宽或严的规定。塞涅卡显然属于比较宽的规定者。塞涅卡在讨论激情时特意强调，人在遭遇意外事件中的初始本能反应是自然的，不应加以谴责。我们以斯多亚学派治疗哲学中的两大激

① 参见爱比克泰德：《哲学谈话录》第3卷，第24章第8—9节。

情——愤怒和悲伤——为例。就愤怒而言,塞涅卡特意说人在受到伤害时的本能反应并不是“愤怒”,即还不能说是激情。激情是主动的判断介入后形成的动力状态。就悲伤而言,塞涅卡也宽厚地说,适可而止的初始悲伤是自然的,唯有文化观念介入后持久不退的哀伤状态才是激情。

悲伤是斯多亚哲学所要治疗的重点激情之一。塞涅卡的著作中有三封“哲学的安慰”书信体文字是专门关于这一主题的,是写给丧失了亲人或者亲人遭受了巨大伤害的人的。所以,从某种意义上说这个主题的治疗技艺是检验斯多亚学派的哲学理论是否具有实践意义的一个重要个案。对于斯多亚哲学,一切激情都是疾病,悲伤是一个典型。所谓激情—疾病,归根到底就是把无价值的“身外之物”看做有价值的。这一斯多亚价值理论在普遍用到其他事物比如健康、财产、名声等等的丧失上时,已经令大众不满和怀疑,如果用到对人生的深刻性打击——比如丧失亲友上,那就更容易令人感到无法理解、不近人情、有悖常理。塞涅卡明白这一点,在给母亲的安慰书信中他指出,他不会简单地把悲伤斥责为“有病”而主张完全的无情。对于常人来说,“中道”是更为合乎情理的建议:

> 我也不会让你服从那些苛严的训诫,不会命令你用超人的方式忍受凡人的命运,让你就在葬礼的那一天拭干你的眼泪;我要做的是与你一起接受裁决,判定我们的意见分歧孰是孰非——悲痛是否应该深重而无止境。所以,中道是合适的:罗马曾经立法规定了10个月的期限,作为女人悼念丈夫的极限时间:“他们并未禁止她们的悲恸,而只是限制它;因为当你失去一位至亲爱人时,沉浸于无休止的悲痛之中是愚蠢的溺爱,而根本感受不到悲痛则是无情的冷酷。最好的办法是爱与理性间的中道——既有一种失落感,又能摧毁这种失落感。”①

一方面,斯多亚学派不能简单地对丧失了亲人的人说你丧失的是“中性物”,否则过于不近人情,达不到治疗的效果;但是另一方面,塞涅卡能够提供的治疗技艺毕竟是哲学治疗,而且是斯多亚学派的哲学治疗,所以必然不同于

---

① 塞涅卡:《致母亲赫尔维亚的告慰书》,第16章第2节。

其他方式的治疗,也不同于其他哲学派别的哲学治疗策略。斯多亚学派的治疗方式的特点是直面问题,毫不隐讳地向亲友指出:适当的悲伤不是“病”,然而一切过头的悲伤都掺入了观念的成分,是典型的病态激情。这些观念成分往往是为了符合习俗的要求的慎思做法,所以是不自然的矫情。在写给为丧子而长期悲哀不止的玛西娅的书信中,塞涅卡直接向玛西娅点出:“我祈求你,不要贪图那有悖自然的名声——被视为“最可怜的女人”!”①塞涅卡甚至尖锐地直接指出过分的悲伤来自病态的自我满足欲望:

> 恕我直言,你的泪水更多地是源于习惯而非悲伤——如果可能的话,你就用自己能接纳的法子止住你的悲伤吧;如果你做不到这一点,你也要强行止住你的悲伤,哪怕这违背了你的心愿,哪怕你已把悲伤紧抱,仿佛抱住它就抱住了你失去的儿子。还能怎么办呢?一切办法都已证明是徒劳。你的朋友们的安慰,你的职高权重的亲友们的劝解,都已毫无作用。书籍(你对它的热爱是你父亲遗传给你的财富)再也不能宽慰你,甚至不能稍稍分散你的注意力,你对它们已是充耳不闻。甚至于时间,这个大自然的伟大治疗者,这个甚至可以消除莫大悲痛的治疗者,都已对你无能为力。整整三年过去了,你当初的惨痛却丝毫不减。你的悲痛绵延不绝且愈演愈烈——它徘徊不去,竟成了合法居留者,以至于你现在已羞于不去悲痛了。正如一切邪恶,除非当它们隐隐萌动之际就被粉碎,否则便会扎下根来;那样一种悲痛状态也是如此,它会自我折磨,最后从自身的痛苦中获得满足;不幸心灵的悲痛变作了一种病态的愉悦。②

这里的关键是区别自然与观念,并且“按照自然生活”。我们当然不能把为亲人悲痛归为不自然的,但是我们也应当看到“此恨绵绵无绝期”不是自然所造成的;动物不会如此,它们在短期的大悲之后立即忘却。长久的悲哀来自人为的因素、观念的因素,是反思和价值观自行造成的:“在自然为我们规定的悲痛上面,错误观念还加上了更多的东西。……任何生物都不会长时期地

① 塞涅卡:《致玛西娅的告慰书》,第5章第5节。

② 塞涅卡:《致玛西娅的告慰书》,第1章第8节。

为其后代悲痛不已,除了人之外——他蓄养着自己的悲痛,其痛苦的程度不是他所感受到的,而是他想要感受到的。"[①]我们可以看到,塞涅卡对于激情的原因,对于人性的普遍弱点等等,有一种极为敏感的体察。用他自己的话说:他是一位灵魂的医生。他一生多病,对于人们精神上的疾病也认识很深。这使得他对激情的诊断深入到无意识的水平当中。

对于过分的、持久的悲伤,缓和的治疗办法已经无效,必须使用强烈的治疗方式。所谓缓和的办法,主要是回避不想,转移注意力。然而这是治标不治本的办法。强烈的办法就是哲学治疗——就是启用斯多亚学派的理性知识的方式。既然这是灵魂中的疾病,就只能用哲学理论加以对治。斯多亚学派主张认知性动机正是因为这至少使得道德理性有可能发挥作用对激情施加行动,使得通过理性的、哲学的方式——提供论证、证据、思想试验等等——治疗激情有了可能。[②] 我们在前面对自然哲学的讨论中指出,根据斯多亚的本体论,不能施加和被施加行动(因果作用)的事物不是真正的存在。在斯多亚学派看来,绝大多数人的认知性动机都是错误的,都是对价值观的错误认识。必须彻底颠覆大众的价值观。尽管这样的理性知识在常人听来也许显得悖谬,感到震惊,感到难以接受;但是,重病只能用猛药。只有挖掉了根子,才能真正一劳永逸地解决问题:

> 我清楚地知道,没有什么情感是任由我们摆布的,而源于悲伤的情感,则是最难驾驭的;因为这种情感狂野猛烈,它顽固地抵拒一切疗治。尽管我们有时决心将它粉碎,咽下我们的哭喊,甚至当我们已经装出了一幅面容时,泪水还是会顺着脸庞倾泻而下。我们有时会让公众娱乐和格斗士的较量占据我们的心神,可就在这转移心神的景观中,一点细微的让我们记起心灵损失的事物,也会彻底征服我们的心灵。因此,克服我们的悲痛,较蒙混过关更加可取;因为即使我们的悲伤已暂时退却,即使它受了愉悦或杂务的蒙骗,也还是会卷土重来,而且它还会在这短暂的休憩

① 塞涅卡:《致玛西娅的告慰书》,第7章第2节。

② 参见布勒南:《斯多亚学派道德心理学》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第277—278页。

中，积蓄起新的爆发力量。但是自然顺从于理性的悲痛，则会永远地平息下去。所以，我并不打算向你指明我所知晓的许多人都曾用过的权宜之计，建议你通过游历，不管是游历到遥远的地方还是到舒适的地方，以转移或振奋你的心灵，建议你花费大量的时间，细细审查你的账目和管理你的财产，建议你总是埋头于一些新的差事。所有那些事物都只有短期的效用，它们不是悲痛的疗治法，而只是悲痛的障碍物；我更愿意结束悲痛而不是蒙骗它。所以我要把你导引至那样一个所在，所有超脱命运之神的人都要避难至此——哲学研究。它们会治愈你的创痛，它们会根除你的一切悲伤。①

这种"哲学治疗"的思想是要把"斯多亚学派治疗哲学"的与众不同的强理性主义推广到底。它反映了斯多亚学派从苏格拉底那里所继承的根本道统：绝不在生活中放低理性的标准。而且这才是最为有效的治疗方式。根据斯多亚学派的认知性激情心理学理论，信念可以发挥原因性的作用——甚至唯有信念才是人的真正动机，而激情或快乐痛苦中的纯粹感受性品格其实没有发挥动机作用。与此相关，感受性质素没有"解释"作用，在解释一种情感时，真正有意义的是内容方面的、知识性的成分。事实上，伦理学家如果发现理论研究的方法"正好"也是教化或治疗的有效方法，当然是感到非常振奋的，比如苏格拉底。如果一种方法论不仅在理论解释上屡屡获得成功，而且在实践——治疗上也有显著的成效，那岂不是最理想了吗？尽管大部分人可能会怀疑哪有这么"碰巧"的好事，但是斯多亚学派确实是相信高级的东西自有实践中的吸引力的。相反，一旦掺杂了低下的东西，反而会失去这样的吸引力（这一信念后来影响了康德）。斯多亚学派所走的路线与伊壁鸠鲁相比，属于坚信人类的高级的层次，相信人的内心对另外一种"好"——人格尊严——有强烈的需求。爱比克泰德的治疗路线便始终围绕在激励人做真正的"强者"上。他多次提醒人们：人不能出卖自己的人格。退一万步说，即使要出卖自己，也要物有所值，不能随意贱卖。激情由于它所带来的卑鄙，应当足以让人

① 塞涅卡：《致母亲赫尔维亚的告慰书》，第17章第3节。

躲避不及。

因此,塞涅卡提醒一个人在面对灾难时要注意到,这是发挥德性的机会。尤其是收信人,无论是友人玛西娅还是母亲赫尔维亚,都勇敢地忍受过一次次命运打击。玛西娅的父亲曾经被暴君处死,但是玛西娅勇敢地对待了整个事件,后来还奋力帮助父亲恢复名誉。塞涅卡的母亲则曾经丧失了丈夫和孩子,但是也勇敢地挺了下来。塞涅卡不采取一般劝慰者的回避方式,反而把她们曾经遭受过的一切苦痛和悲伤都重新展现给她们看,目的就在于提醒她们都是久经考验的有德性的妇女:

> 柔和办法让一颗曾经战胜过那么多苦痛的心灵,羞于再去为了一块躯体上的创伤悲痛……让那些人不断地哭泣呻吟吧,让那些人在微不足道的伤害面前昏厥过去吧,他们娇弱的心灵在长久的幸运之下已经是不堪一击了;可是让那些长年饱受磨难的人,以坚定毅然的决心,忍受那些甚至最为巨大的打击。时常发生的不幸,将给饱受磨难的人带来幸福,它最终会让那些频频遭受灾难袭击的人坚强起来。①

塞涅卡面对命运的打击,主张坚强、不动心甚至冷酷。这是"斯多亚的教导"给人的最重要的启示:作一个傲然独立的强者。只要你内心不垮,外界的一切打击都可以等闲视之。说到底,人可以通过自杀的方式表示自己不会屈服于任何难以承受的命运。塞涅卡的许多著作中,都渗透了这样的思想。这样的治疗方式与典范和榜样列举法紧密相关。因为许多人可能感到斯多亚的这些无情要求太高了,世上无人能够做到。塞涅卡经常列举真实的榜样人物,表明这是人性所能做到的。而做到理性要求的人就是德性抗衡命运的战斗中的胜利者和高贵者。作为一位斯多亚哲学家,他的道德英雄无疑是那位勇敢坚强的共和英雄卡图,此外还有体现了各种德性的罗马人物,包括勇敢的妇女。在他的《论贤哲的坚强》等文字当中,可以看到对这样的精神的雄辩论证。德性的反面就是卑鄙,就是无德性,就是邪恶。悲哀不止的人以苦痛折磨自己,别人把他们当做不祥之物而躲避不及。"这是怎样一种疯狂、是多么荒

① 塞涅卡:《致母亲赫尔维亚的告慰书》,第1章第1—3节。

诞啊！——因为不幸而惩罚自己，在现有的不幸之上又加上新的不幸！你整整一生都保持着的品行端正与自制，也应表现在这件事情上；因为即使在悲痛中也可以有节制冲和。”①德性与非德性（邪恶）建立在斯多亚学派的价值观——中性物学说——之上。塞涅卡在劝慰他的母亲不要为他被流放而悲哀时说道：

> 我没有在承受什么不幸。如果能够的话，我将阐明，你的慈爱促使你想象着压迫我的那些境况，并非是不堪忍受的；然而，如果你不可能相信这些，无论如何，如果我能表明，处于这些通常会令他人感到悲惨的境况下，我仍旧是幸福的，那么我也会对自己更加满意一些。你不要去相信他人对我的传言；你根本就无需受那些无根据的猜测的烦扰，我自己就告诉你……我们本就生在将于我们有利的境况中，只要我们不完全屈从于它们。按自然的设计，我们要生活得幸福，并不需要多么了不得的装备；我们每个人都可创造他自己的幸福。②

哲学的力量在于不像大众那样不动头脑地对表象进行习惯性的、习俗化的反应，而是在做一切判断之前都停下来仔细反思：“让我们将多数人的判断置于一旁，不管他们有什么理由相信这种判断，他们不过受事物最初的外观所左右罢了。”比如“流放”，它究竟是什么呢？塞涅卡说，它无非是处所的一种变更罢了。首先，单单处所上的变更会带来什么不快之事。因为不管我们到什么地方去，有两样最好的东西会随同我们前往——整全的自然和我们自身的美德。当然，有人可能会对此质疑：流放不仅是地点的变化，而且还同时伴随着耻辱。对此，塞涅卡用斯多亚学派的德性一体论加以回答：如果你有足够的力量应付某种命运打击，你也就会有足够的力量应付命运的各种打击。贤哲既然是完全依赖自己而超拔于俗众意见的人，那他就根本不会受耻辱的影响。苏格拉底不用说了，马尔库斯·加图在竞选中的失败对他而言并不是耻辱；相反，是官位蒙受了耻辱。“一个人除非率先自己轻视自己，否则就不会

---

① 塞涅卡：《致玛西娅的告慰书》，第3章第3节。

② 塞涅卡：《致母亲赫尔维亚的告慰书》，第4章第2—3节。

被别人轻视。”①这样的治疗方法论路线不是偶然的。这其实是斯多亚学派的正统,即斯多亚学派特有的价值观学说。但是许多人学习了之后可能都感到与自己的生活没有什么关系,在生活中依然我行我素。但是塞涅卡的一生遭受了太多的坎坷。他感到斯多亚治疗哲学对他渡过这些难关非常有用:贤哲不会因为在外部事物方面的幸运而洋洋得意,同样,厄运也不会令他灰心丧气;因为他总是尽可能地完全依赖自身。

不过,塞涅卡承认自己并不是贤哲。他无法完全把灾祸直接当成“非灾祸”,他还是会当做一定的灾祸看待的。但是,即使对于他这样的斯多亚哲学的“学徒”,斯多亚的思想也已给他很大的帮助。这样的帮助也是他母亲可以接受的。斯多亚思想的帮助就是:所有的人都必然遭受命运的打击。所以,人们在生活中要时刻警醒,及早预见到命运之神会发起各种各样的袭击和侵害:

> 她的袭击,唯有在突如其来时,才会重重落下;那总是料想到她的来临的人,则能轻易地抵拒她。因为敌人的到来也只能击倒那些疏于防范的人;而那些在战争来临之前,就已从容备战的人,因为已经全副武装,所以就能轻易地抵拒首次的冲击,而首次的冲击往往是最为猛烈的。我从不信托命运之神,即便在她现出和平意图之时;她至为殷勤地加于我身上的种种福祉——钱财、公职和权势——我将它们都存贮到一个所在,以便她能在不惊动我的情况下取回。在它们与我之间,我保持着一段长长的距离;所以她只是从我这儿取走它们,而非扯走它们。一开始就不受命运之神的笑脸欺骗的人,没有一个会被胸怀敌意的她压垮。那些恋慕她的赠仪,仿佛这些赠仪便是他们自身的永久所有物的人,那些希图因这些赠仪而受人敬重者,一旦他们那空虚愚蠢的心灵(这种心灵对一切稳定的快乐都一无所知)失去了这虚假易变的快乐,他们便匍匐在地,悲痛不已;可是那不因幸运而趾高气扬者,当幸运转为灾祸时,也就不会因此而崩溃。②

① 塞涅卡:《致母亲赫尔维亚的告慰书》,第12章第1—4节。

② 塞涅卡:《致母亲赫尔维亚的告慰书》,第5章第3—4节。

总之，这里的思路是先承认命运是邪恶的，然后指出人应当对此具备充分的思想准备，从而在灾难来临时感到好受一些。这一治疗药方与其说符合斯多亚学派正统，不如说更为接近伊壁鸠鲁的毫无价值可言的“天地不仁”哲学。因为标准的斯多亚哲学认为“命运”就是神，所以她不可能是邪恶的，而是公正和“善良”的。然而，在各种告慰书中塞涅卡都常说命运女神的安排是“可恨的”，她的裁决是“不公的”。只不过命运的威力残酷不可匹敌，无人可挡；所以我们只有如她所愿，平静地承受应发生的和不应发生的事。这样的话显然是顺应世俗，希腊罗马人对于命运遭际的直接反应大都是：命运是邪恶不公的，赏与罚都反复无常。塞涅卡反复阐述的一个主题是：抱怨命运的不公，人人都可以有许多理由；但是既然抱怨了也没有用，所以还是算了。命运本身是不好的，但是没有必要通过持久悲伤再自行竭力加上更多的恐怖。尽管悲惨遭际是坏事，但这是每个人的命运，甚至那些善良的好人也都遭受。“人人都会遭受命运的打击的观念对于人是一种安慰，尤其是，这也发生在伟大的人物身上”。塞涅卡在写给一位皇家重臣波利比乌的告慰信中举了各位罗马皇帝无不遭受过丧亡亲人之苦，然后他甚至推论说：“在我看来，命运之神有时是刻意迫害他们，其目的是：通过表明那些据说不仅是诸神之子的人，而且据说是注定要生育诸神的人，他们对自己的命运的掌控能力，也并不像他们掌控他人命运的能力那样大，从而可以对人类有所助益。”这个教益就是：没有一个人能够逃脱命运的打击：

> 那些最为杰出的却也不能免于摧毁一切厄运的人，你看该有多少啊——在他们身上同样也积聚了那样多的精神禀赋，积聚了那样多的公众和私人生活中的殊荣！可显然的是，灾祸的袭击是轮着来的，它一视同仁地摧毁一切事物，它驱赶着一切事物，将它们当做自己的猎物。它一个接一个地命令所有的人比较他们的欠债，无人可以逃脱因生于人世而应偿付的惩罚。①

这样的思想似乎是斯多亚学派经常使用的治疗方法。不仅在塞涅卡那

① 塞涅卡：《致玛西娅的告慰书》，第 14 章第 1—3 节。

里,而且在奥勒留的《沉思录》中更是以不同寻常的频率频频出现:

> 不断地想这些事:有多少医生在频繁地对病人皱眉头之后死去;有多少占星家在提前很久预告了别人的死亡之后也已死去;又有多少哲学家在不断地讨论灵魂不朽之后死去;多少英雄在杀了成千上万人之后死去;多少暴君,仿佛他们是不死的一样,在以可怕的蛮横手段主宰他人生命的权力之后死去;又有多少城市,比如赫利斯(Helice)、庞培、赫库拉农(Herculaneum)以及别的不可计数的城市被完全毁灭。再把你知道的所有人一个接一个地加在这上面,一个人在埋葬了别人之后死了,另一个人又埋葬了他;所有这些都是发生在一段不长的时间里。总之,要始终注意属人的事物是多么短暂易逝和没有价值。昨天是一点点黏膜的东西,明天就将成为木乃伊或灰尘。那么就请自然地通过这一小段时间,满意结束你的旅行,就像一颗橄榄成熟时掉落一样,感激产生它的自然,谢谢它生于其上的树木。①

对于这样的哲学劝慰方略,我们可以提出几个问题。首先,这会不会让人误解这样的安慰法不太"道德"? 因为靠用别人的不幸来慰藉自己的不幸,"总是带点恶意的味道"。我们看到,塞涅卡感到其中的问题,所以他特别提醒收信人,他之所以举那么多他人的不幸例子,与其说是为了表明这种灾难经常会降临到人类头上,倒不如说是为了表明有许多人通过平静地忍受厄运而将它变得令人可以忍受。② 其次,这样的论证所依托的是本体论和法律上的主体地位的原则。斯多亚学派在这么论证的时候强调,对命运好坏的抱怨背后蕴涵着一个本体论的错误。用罗马人所熟悉的法律术语表达,就是必须首先搞清楚在遭际中受到伤害的那些东西的归属权利究竟是谁的。"命运不公"的经常性的控诉,预设了本位是个体人,权利所有者是我们。但是,斯多亚自然哲学告诉人们,命运或宇宙才是万事万物的本体。这样的思想在奥勒留的上述文字的"感恩"心态中已经有所蕴涵,在下面奥勒留关于演员和导演

① 奥勒留:《沉思录》,第4章第48节。

② 参见塞涅卡:《致玛西娅的告慰书》,第12章第5节。

的关系的讨论中表达得更为明确：

> 人呀，你是这个国家（世界）里的一个公民，5年（或3年）会对你有什么不同呢？因为与规律相合的事情对一切都是公正的。如果没有暴君也没有不公正的法官把你从国家中打发走，把你打发走的只是送你进来的自然，那么又有什么艰苦呢？这正像一个司法官曾雇用一名演员，现在把他辞退让他离开舞台一样。——“可是我还没有演完五幕，只演了三幕呢”。——你说得对，但是在人生中三幕就是整个戏剧；因为怎么样才是一出完全的戏剧，是决定于那个先前曾是构成这出戏的原因，现在又是解散这出戏的原因的人，可是你却两方面的原因都不是。所以，满意地离开吧。因为他也是满意的，他是解除你的职务的。①

演员与剧作者（或者导演）的类比在爱比克泰德的谈话中也有涉及。事实上它在塞涅卡关于“借来的舞台道具”以及“所有权”和“使用权”的关系讨论中也被用来说明什么是属于我们的，什么不属于我们。如果说奥勒留的文字虽然精彩，但是毕竟是自己与自己的对话和沉思的结晶，那么塞涅卡的告慰信对同一思想的表达就是刻意的修辞文章了。在写给玛西娅的劝慰信中，上述思想以更为富于华彩的文学语言和法律的论证形式得到了淋漓尽致的雄辩论证，显然旨在让更多的读者能够被打动：

> 玛西娅呀，一切在我们周遭熠熠生辉的这些幸运之物——孩子、荣誉、财产、宽敞的厅堂、充斥着不请自来的食客的门厅、盛名、出身高贵或貌美如花的妻子，还有其他一切取决于不确定和变幻无常的机遇的事物——都不属于我们自己，而是借得的饰物；它们中没有一样是无条件地给予我们的。装点生活舞台的道具是借来的，它们必定要回到其所有者手中；其中一些在头天就要归还，有些在第二天；只有少数会伴你到终点。因此，我们没有理由趾高气扬，仿佛四周都是属于我们的事物；我们只不过是把它们当做借贷之物接纳下来。我们拥有的是使用权与享有权，而

① 奥勒留：《沉思录》，第7章第32—36节。译文参见北京大学哲学系外国哲学教研室编译：《西方哲学原著选读》上卷，第194页。

> 礼品的施予者才有权决定我们的保有期之长短。就我们而言,我们不定期地拥有我们的礼物时,要随时准备着,只要施予者一开言,我们就该无怨地奉还;对债主恶言相向者是卑鄙透顶的负债人。故此,我们应该爱所有的亲人,既爱那些因较我们年轻的缘故,我们希望活得比我们长的人,又爱那些因较我们年长而正当地恳求走在我们前头的人;然而,我们要常存这样的念头:我们不能有永远拥有他们的期望——不仅如此,甚至不能有长久拥有他们的期望。我们的心灵必须时刻警醒——必须记住:所爱者必将离去,不仅如此,他们已经要踏上旅途了。接纳命运之神赐予的一切吧,同时要记住这赐予之物是没有保障的。尽量抓住你的子女带给你的快乐,也要让你的子女以你为乐,而后绝不留连;你并未得到这整晚的允诺——不,我给你的缓期已太久!——你甚至并未得到这一小时的允诺。我们必须加快脚步,敌人已经逼近到我们身后。不久这些同伴就都要各自飘零,不久呐喊之声就要响起,这些同道亦要各奔东西。①

因此,在斯多亚学派的治疗哲学看来,如果人们调整了自己的思想视角,就会明白对于在人生当中本质上是“借来的”东西,应当对自己拥有它们的时间充分地感恩,并且在需要归还的时候归还。这样的心态才是正确的。这是一种大视野下的服从自然的一切计划安排的思想。知化则善述其事,穷神则善继其志。这样的思想后来与基督教的类似思想一道影响了西方文化传统中的“散财之道”的精神。唯有如此,人们才能在命运的滚滚洪流的裹挟下自主自驻,不怨不忧,像贤哲那样宁静幸福。

当然,斯多亚学派的基本教义就是这个世界上没有贤哲。所有的人都是非贤哲。应用伦理学正是针对那些追求而未拥有智慧的人的。在应用伦理学中,斯多亚学派对作为“非贤哲”的我们大家抱有足够的同情和关注,而不是像其理论伦理学中那样简单地贬低为“达不到贤哲就都是一样的恶棍”。向贤哲进步的努力是有意义的事情。罗马斯多亚学派从自己和他人的经验中深切地体会到,这些理性道理不可能学习一次就能明白和接受,需要我们每日三

① 塞涅卡:《致玛西娅的告慰书》,第10章第3—4节。

省吾身，经常性地用这些道理规训自己。在这个意义上，斯多亚学派已经向非理性主义作出了适当的让步。爱比克泰德要求人们反复默诵和反思同一条教义，以此来训练自己：

> 什么是正确的判断呢？就是一个人应该终日训练的事情，他不要致力于不是他自己的东西，不要致力于同伴、地方、室内体操场，而且甚至不要致力于他自己的身体；而应该谨记法律，让它终日不离他的眼前。什么是神的法律呢？守卫他自己的东西，而不要染指不是他自己的东西；利用那被给予他的东西，而不要去渴求那没有被给予他的东西；当某样东西被取走了，要毫不耽搁地欣然地放弃它，且要为了他拥有使用权的那段时间而心存感激——如果你不希望哭着要奶喝、要保姆，所有这些就是你要练习的！因为一个人偏爱的和依靠的是什么东西又有什么要紧呢？如果你为了一个微不足道的健身房、一个微不足道的柱廊、一群年轻人，以及这样过日子的方式而悲哀的话，你又在哪一方面胜过了那因为一位少女而哭泣的人呢？①

正如布勒南所质疑的，对于同一个命题的反复练习，并不是理性主义派的方法论，因为“尽管听到一个命题15遍，并不等于给予了相信该命题以任何新的理由”②。但是我们看到斯多亚治疗哲学中依然不惜重复，要求人们对于同一个问题从不同的角度出发反复思考。奥勒留的《沉思录》一书，虽然记载了他多年的自我沉思和规训，其实翻来覆去总是在修行同一个道理，这显然也表明了他感到即使自己懂得了道理，他也确实难以按这样的道理行事。为了压制自己在他人的伤害面前愤怒，他使用了多种多样的理由。下面这段话典型地概括了这些理由的主要类型：

> 首先，想想我和人类之间有什么联系，我们生来就是相互为了对方的；不过换个角度看，我生来又是居于他们之上的，就像公羊领先羊群，公牛领先牛群。要从这个最先的预设出发推理：如果宇宙万物并非仅仅只

① 爱比克泰德：《哲学谈话录》第2卷，第16章第27—30节。

② 布勒南：《斯多亚学派道德心理学》，载英伍德主编：《剑桥斯多亚学派导读》，第8页。

是原子,那么宇宙的原则就是统辖一切的自然;如果这是事实,那么低等的事物就要为高等的事物而存在,而高等的事物则相互为了对方而存在。

第二,想一想那些冒犯者们在桌边、床上等地是什么样的人,尤其是考虑他们如何受制于他们的观念,他们干这些事情的时候如何得意扬扬。

第三,如果他们的所作所为是正当的,那我们不应当为之恼怒;但如果他们做得不正当,那很显然他们并非自愿,而是出于无知。因为正像每一灵魂都不愿意自己被剥夺真理一样,它也不愿意自己被剥夺按照他的本分与人交往的力量。任何人在被称为不正直、冷酷、贪婪——总之是对邻人行恶的人时,都会不高兴。

第四,想一想你也做了许多不正当的事情,你是一个和他们相仿的人;即使你戒除了某些错误,但你还是有犯这些错误的倾向,尽管你或者出于怯懦,或者出于关心名声,或者出于别的不洁的动机而没干。

第五,想一想你甚至不知道人们是否真的在做不正当的事情,因为许多事情都是由于某种[天命]安排而做的。总之,一个人必须了解许多东西之后才能对他人的行为作出正确的判断。

第六,当你无比暴怒或愤慨难耐时,想想一个人的生命只是一瞬,我们都很快就要死去。

第七,那打扰我们的不是他人的行为,因为那些行为隶属于他们的支配原则[即灵魂],那打扰我们的是我们对这些行为的意见。那么就先驱除这些意见,坚决地放弃你对一个行为的判断——仿佛它是什么极恶的东西的判断吧,这样你的愤怒就会消失。那么我怎样驱除这些意见呢?只要明白别人的恶行不可能给你带来耻辱,因为,如果不是卑鄙可耻的恶行才是坏事,那你也必然在屡屡犯错,变成一个强盗或别的什么人了。

第八,想一想我们因为他人的行为而愤怒和烦恼会带给我们的痛苦,这要比那些行为本身带给我们的痛苦多得多。

第九,想一想善良品性是不可征服的,只要它是真实的,而不是装出来的微笑和角色扮演。因为只要你对蛮横霸道的人始终保持一种和善的态度,他又能怎样你呢;如果条件允许,你温和地劝导他;在他试图损害你

> 的时候纠正他的错误,你平静地开导他说:我的孩子,不要这样,我们被生来是为了别的事情的;我将肯定不会受到伤害,而你却要伤害你自己,我的孩子。——这样以温和的口吻,用如此的一般原则向他说理,并说明蜜蜂和其他具有社会性本能的生物都不会做像他所做的事。不过你这样做时必须不带嘲讽或是斥责的口气,而是出于善意,心中毫无怨毒,不要仿佛在讲课教训,不可哗众取宠,而是要当做一对一的谈话,即使有别人在场。
>
> 记住这九条原则,仿佛它们是你从缪斯收到的一个礼物,终于在活着的时候开始成为一个人。不过,你必须像不对人恼怒一样不奉承人,因这两者都是反社会和导致损害的。在感到愤怒时,让这一真理出现于你的心中吧;被激情推动是缺乏男子气概的;而和善宽厚由于是人性的,就更有男子气概。那拥有这些品质的人,而非那受制于激情和不满的发怒者,才拥有力量、精力和阳刚之勇。因为一个人的心灵越是接近于摆脱激情,也就越是有力量;正像悲哀是软弱一样,愤怒也是软弱。因为在这两种情况下,被激情困扰的人都受到伤害,都屈服了。①

这九条原则就像伊壁鸠鲁学派的“40条基本要道”一样,看来是有意识地总结各种散见的斯多亚治疗药方。它概括了斯多亚学派的理性治疗术的许多方面,既有对他人的宽恕,也有对自己的责备,还涉及斯多亚学派对于人的社会性本质的深刻体认,甚至具体到治疗必须是一对一的真诚交心,而不是高堂讲的修辞术。在最后的总结中奥勒留还直接点出了斯多亚治疗技艺的重点是治疗愤怒和烦恼的激情。关键是如何正确理解什么是“强者”、什么是“弱者”。成功的治疗会带来强大的力量,最终能够为我们带来真正的强者幸福。

因为需要治疗的不是贤哲而是我们平常人,所以斯多亚治疗技艺在坚持上述理性治疗方式为主的前提之下,也同意适当运用一些其他办法辅助治疗,比如转移注意力的办法。塞涅卡在劝他的母亲不要为自己悲伤时,让她多顾

---

① 奥勒留:《沉思录》,第11章第5—10节。

念塞涅卡的兄弟和孙子孙女,从中得到安慰。[1] 在劝波利比乌斯不要为丧失了兄弟长久悲哀的时候,塞涅卡也让他把思绪转到"众多可提供巨大安慰的事物"上来,"看看你的令人敬佩的兄弟们,看看你的妻子,看看你的儿子;对于这份不公正的惩罚,命运之神已经用他们所有人的生命来向你寻求和解"。波利比乌斯还应当反复想到恺撒,"在他掌管人类事务时,你对任何损失都不必担心;在这一源泉中,有着你充足的防护,丰厚的慰藉"[2]。这些近于奉承的话表明塞涅卡写作私人化的书信时其实知道其他人会看到,从而可能有助于自己被解除流放。

四 治疗技艺与修辞技艺

在考察了斯多亚治疗技艺的概况之后,我们可以对此提出一些反思和讨论。有些人认为"应用伦理学"只不过是形式的改变而已,并没有哲学上的实质性意义。应用伦理学似乎意味着在理论上缺乏原创性。雅典的斯多亚学派(即早期斯多亚学派)哲学终结之后,在当时许多人看来,哲学已经终结。古代的"哲学史"一般都写到这个时候。至于近现代人知之甚多的罗马帝国的那些斯多亚学派伦理学家们,大多不被视为原创性的,而被看做解释和应用性的。一般人认为晚期斯多亚伦理学家讲的都是具体场景下的伦理问题的解决,其理论上的成就不如早期那种抽象的一般理论分析。这都是低层次的工作,用早期斯多亚学派的极端分子阿里斯顿的话说,"应用伦理学"不过是"保姆的事务",哲人不为也。所谓"应用",还暗含了此时斯多亚伦理学家所援用的理论不是他们自己创造的,而是过去雅典斯多亚学派哲学家已经提出了的。他们现在只是拿来用而已。

但是,从我们上面的讨论可以看出,斯多亚学派的应用伦理学并非仅仅涉及简单的形式变化和从理论到实践的运用而已,它涉及了古典政治哲学中的许多重要主题,其中之一就是哲学与修辞术的关系。早在公元前5世纪,古希

---

① 参见塞涅卡:《致母亲赫尔维亚的告慰书》,第18章第1—10节。

② 塞涅卡:《致波利比乌斯的告慰书》,第7章第1—4节。

腊就发生了一场智术师与苏格拉底之间的修辞学与哲学之争。智术师把以“说服”为核心的修辞技艺提到政治中的“最高技艺”的高度，以此挑战哲学。苏格拉底在回击中指出，这样的技艺不能保证正义的实现以及传授真正的知识，只不过是“奉承的经验”①。苏格拉底和柏拉图坚持真正的知识是完全确定的、永恒的，不会随时空的变化而变化。哲学的方法论决不是修辞术，而是辩证法。在斯多亚学派的认识论中虽然有两大部分：辩证法和修辞学，但是斯多亚学派其实不关心后者，而专注于前者。其理论以枯燥逻辑论证的直白叙事方式闻名于古代。这让在修辞学实践和理论上都成就卓越的西塞罗感到特别不能容忍。他说，柏拉图学派和亚里士多德学派撰写了众多政治学和法学方面的书籍，留下了丰富的演讲律例和论述的范型。斯多亚学派与其相比，立即相形见绌：

> 首先，即使是要求严密推理的话题，他们也谈论得非常干净、文雅，时而用定义，时而用分类。其实你们学派也用这些方法，但风格上相当捉襟见肘，而他们的风格非常高雅。其次，在需要华丽而高贵的词藻论述的主题上，他们的论述是多么壮观、多么精彩！关于公正、节制、勇气、友谊，关于生活兴止、智慧的寻求、政治家的生涯，在这些话题上，丝毫没有斯多亚学派的吹毛求疵、烦琐之极，在他们，大的话题追求高雅华丽，小的话题追求平白清晰。可想而知，他们的安慰、劝勉，就是他们的告诫、提议，也是针对最杰出的人而讲的！事实上，他们的修辞训练是两重性的，如同话题自身的本性一样。须知，讨论的每个问题都可以或者在一般意义上讨论，忽视所涉及的人或环境，或者也把人物和环境考虑在内，从事实或法律或名称的角度讨论。因而他们在两方面都训练自己，这种训练使他们在任何一类讨论中都应付自如。芝诺以及追随者或者无能或者不愿涉足这一领域，总之这整个领域看不到他们的踪影。没错，克里安提斯写过论修辞的文章，克律西波也写过一篇，但它们像什么样子呢？那是为那些最高目标是保持缄默的人提供的完全手册，由此你可以论断他们的风格，炮制新词汇，抛弃惯用语……一个斯多亚主义者还能唤起人的热情？他更可能

① 参见苏格拉底：《高尔吉亚篇》，463d—466a。

熄灭学生原本已经燃起的一点热情之火。就是那些你所阐述的简短的格言,比如"唯有智慧人是国王、专制君主、百万富翁"——毫无疑问,如你所说的,修饰得非常简练,因为你是从修辞专家那里学到的。但是那些格言从斯多亚主义者的嘴里说出来是多么缺乏修饰;须知,他们谈论的可是美德的潜能,他们如此看重美德,甚至认为它本身就能给人幸福!他们这种低劣、琐碎的三段论完全是烦人的小玩意;他们可能会说服理智,但不可能影响心灵,听者走的时候并不比来之前得到更多东西,可以说一无所获。他们所说的可能是对的,并且肯定是很重要的,但问题在于他们说的方式是错的,实在太烦琐了。①

但是,柏拉图后来其实发展出了自己独特的修辞术和修辞学。柏拉图的文笔甚至被有的人视为过于多姿多彩,迷惑众生而危害匪浅。但是,早期斯多亚学派"逻辑学"中的"修辞学"部分显得特别空洞。西塞罗这段批评斯多亚学派修辞能力的话主要是批评斯多亚学派不善于把自己的思想传达给别人,打动别人的心灵。如果说斯多亚学派还有某些修辞手段的话,那也不过是"说大话",但是这与其说给人深刻印象,令人信服,不如说是让人感到悖论和荒谬。至于斯多亚学派所特有的发明新词汇、使用逻辑三段论等手法,则"可能会说服理智,但不可能影响心灵"。

一个理性哲学如果对于逻辑的力量过分自信,就会贬低修辞学。但是,从思想史看,无论是斯多亚学派还是伊壁鸠鲁派,后来都发展出自己独特的修辞术,在写作形式和宣扬方式上推进了这些治疗哲学的基本原则,从而有助于它们从创立者"反修辞学"的精英主义推展为社会上大众都可以接受的思想。故而,从某种意义上看他们都重新恢复了"修辞术"的地位。从治疗哲学的角度看,如何将深奥甚至苦涩的"药"通过适当的方式传播给大众,并不是无足轻重的事情。卢克莱修采用了罗马教诲诗的写作传统②,先用糖衣包裹苦药,

---

① 西塞罗:《论至善与至恶》第4卷,第3节。

② 参见 Monica R.Gale, *Virgil on the Nature of Things: the Georgics, Lucretius and Didactic Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000(盖勒:《维吉尔论万物本性:农事诗、卢克莱修和教诲传统》,剑桥大学出版社2000年版)。

大谈主掌生育的女神，顺应大众的心态。但是到了他的《万物本性论》的后面，就露出了苦药的本性——雅典的瘟疫。罗马斯多亚学派对于修辞术更是全面肯定。其中，塞涅卡是一个典型代表。他早年就在父亲的催促下，苦学为政治生活做准备的修辞术，并且大获成功。成年之后，他靠演讲能力在公共领域中崭露头角，其修辞水平之高招致当朝皇帝的妒忌，差点惹来杀身之祸。塞涅卡的"斯多亚文字"完全符合西塞罗的要求：滔滔不绝的论证和鲜明的感性色彩，要逻辑有逻辑，要细节有细节；无怪乎它们在西方思想史上一直被当做哲学劝说文字的典范。

罗马斯多亚学派对于修辞术的重视并不仅仅体现在大众面前的鼓动性演讲，尽管塞涅卡的排比句式确实体现了这样的修辞术。苏格拉底在《高尔吉亚篇》等对话录中抨击修辞术的一个重要理由是这样的情感力量不容对方插嘴，席卷对方的头脑，迷惑对方的理性。相反，辩证法或对话法体现了对对方理性的充分尊重，不是大众情绪的迷狂，而是一对一的真诚冷静论证和探讨。罗马斯多亚学派的修辞术对这样的"辩证法"其实十分敏感，这体现在他们的文本总是关切孤独个体的问题深处，而非为了制造大众剧场效应。修辞能力的一个关键就是能够根据具体情况，而非背诵一般性的教条；因地制宜根据每个个体的具体病情甚至病情发展的阶段进行诊断和开药。事实上，爱比克泰德的谈话录的形式就已经是因人而异的治疗，而非一般性的理论讨论。与其他罗马斯多亚学派著名哲学家塞涅卡和奥勒留相比，爱比克泰德是一位"斯多亚教师"，是以开办哲学学校为职业的。我们可以想象他在正式上课时是更为一般化地对大众进行理论阐发的，只不过这样的课堂笔记或者"讲演录"没有留存下来。目前他留存下来的《哲学谈话录》当时就已经具有轰动性影响，其实那不是他的讲课大纲或教科书，而是他的学生阿里安在日常生活中所记录的老师的零散杂谈（"论语"）。所以，它们更像是针对某个人的具体问题的解答。第二人称化的直接针对性是其特征。比如，当爱比克泰德要求人们做一位真正的斯多亚学派时，他一针见血地请对话者指出世上有没有哪怕一个真正的"斯多亚学派"：

帮我一个忙；不要吝啬于让我这样一个直至今日从未有幸目睹这一

> 风采的老人看一下。你认为你要向我展示的是斐狄亚斯建造的宙斯或雅典娜吗,是一个象牙和金子的造物吗?让你们当中的一个人向我展示一个希望与神同心的人的灵魂,一个从来不怨天尤人的人的灵魂,一个不会得不到他想得到的东西的人的灵魂,一个不会堕入他想要避免的事物的人的灵魂,一个远离了愤怒的人的灵魂,一个免于羡慕与嫉妒的人的灵魂——但是我为什么要转弯抹角呢?这就是一个渴望从人变为神的人,尽管他仍然囚禁于这个微不足道的有死的躯壳中,却依然把他的目标完全放在与宙斯同行上。把他指出来给我看!但是你不能。那么,你们为什么还要伪造你们的自我而后又欺骗所有其他人呢?为什么你们要假借那本不是你们自己的幌子,然后招摇过市,就像那些真正的窃贼与强盗,偷窃了那些绝不属于你们的称号与财富。①

爱比克泰德的文字中大多都具有这种直接、精练、口语化的修辞力量。这甚至使记载他的谈话的学生阿里安感到自己的笔录远远不能表达其精彩,所以特意在前言中提醒读者:"如果是爱比克泰德本人在作这些谈论,那听者的感受是一定会完全跟随着他的指引走的。如果我记录的言辞并未产生这种影响,那只能是我的过错。"②这样的说法令人想到苏格拉底和柏拉图的问答辩证法的基本含义:面对面的语言辩驳。真正的知识不能用语言表达,而且没有人知道,甚至没有任何"教师"知道。教师的某些识见也无法用文字表达。言语与文字之间存在着巨大鸿沟,文字往往把活生生的语言变成僵死的东西:

> 伴随知识的谈话,写在学习者的灵魂上,能为自己辩护,知道对什么人应该说话,对什么人应该保持沉默……所以他(指真正的哲人)不会看重那些书写下来的东西,也不会认真去写那些不能为自己辩护,又不能恰当地体现真理的话语。③

塞涅卡的哲学书信虽然是书写体,但是特意使用了与朋友或者亲人一对一的交谈的形式展开他的写作。塞涅卡开创了哲学上的书信体写作方式。他

---

① 爱比克泰德:《哲学谈话录》第2卷,第19章第24—28节。

② 爱比克泰德:《哲学谈话录》,阿里安的编者前言。

③ 柏拉图:《斐德罗篇》,276C。

著名的124封道德书信是写给朋友鲁西留的。他们二人终生探讨哲学和道德的完善。塞涅卡其他哲学文体的“道德文章”其实也是如此。他的文章《论生命的短暂》、《论心灵的宁静》和《论闲暇》等等，在西文中也属于塞涅卡“对话录”(dialogues)。尽管这些文章并不是以两人对话交谈的方式展开的，但是整个文章的态势是对友人的娓娓而谈和耐心解答困惑。当然，塞涅卡在写这些以某位具体的接受者为对象的文字时，势必已经打算要公开发表，也就是说，这些是作为“普遍治疗”的哲学“药”而创作的。我们可以看到塞涅卡的修辞论证中使用了更多的文学手段，包括故事与榜样、格言与反讽等等，甚至包括哄骗奉承。其文体旁征博引，比喻层出，生动鲜活，排比滔滔不绝，情感气场，四面包抄，层层深入论证一个主题。比如，他在提示人们不要对生活中的灾难毫无警惕之心时说道：

> 任何不幸，在它事实上的来临之前，我们从来不会预见到它，相反，在我们的想象中，我们认为自己是处于不幸之外的，我们走的是一条不易遭遇不幸的道路，我们不肯以他人的不幸为鉴，然而那不幸却是所有人的命运。那样多的殡葬由我们的门前经过，我们却从未念及过死亡！那样多的人过早离世，我们却在为我们的孩子精心筹划未来——他们会怎样穿上长袍(toga)，怎样在军队服役、怎样继承他们父亲的家产！在我们的眼前那样多的富人突然间一贫如洗，然而我们却从未想过自己的财产也一样会转眼成空！因此，我们必然更加易于崩溃；或者说，我们根本没有防备；早已预见到的打击降临时不会那样剧烈。你所希望别人告知你的是：你站在种种打击的风口浪尖上，那刺穿别人的长枪却只是在你的周遭震颤！就仿佛你在攻坚某座城墙，或半副武装着在攀缘有众多敌人把守的某个制高点，料想着自己会负伤，确知那在头顶盘旋的投掷物，还有石块、飞矢与标枪，都是冲着你自己的身体而来。一旦有人在你的身边或身后倒下，你会厉声嚷道：“命运之神啊，你不会欺骗我的，你不会袭击我这样一个信心十足而又无所谓的人，我知道你打算的是什么；确实，你袭击了另外的某人，但你只是向我瞄准。”我们中有谁曾抱着自己会死的念头看待他的财产呢？我们中有谁曾敢于设想流放、短缺、悲痛呢？如果有人逼

他考虑这些事情,有谁不会把这想法当做一个不祥的预兆加以抛弃,并请求那些灾祸转移到某个敌人的头上,甚至转移到他的不合时宜的建议者头上呢?你说:“我认为不会发生这种事。”当你确知它是可能发生的,当你看到它已经降临到许多人的头上,你还认为有什么事是不会发生的吗?有句发人深省的警句说得极妙——甚至让人觉得它不是来自于舞台上:“一切发生在某个人身上的事,也可能发生在所有人身上。”①

进一步而言,晚期乃至中期斯多亚学派对于形式的关注不仅反映了它们对修辞术的肯定,而且反映了更为深刻的历史发展。我们看到,早期斯多亚学派成立于希腊化开始的时候。此时,雅典乃至希腊的城邦共和政治遭到重创。芝诺等秉承犬儒精神所开创的是一个超出了城邦的普世人道主义和理想主义的斯多亚学派。同时,人们与现实政治保持一定的距离,更趋向于沉溺于理论的反思生活中。但是,当雅典和整个希腊衰退的时候,西面的罗马共和国却蒸蒸日上,处于上升期;在这样的时代中,人们总体来说是入世的、积极乐观的。在这样的国度中,早期斯多亚学派的犬儒自足精神就会显得不负责任,会被边缘化。相反,更为柏拉图—亚里士多德化的“中期斯多亚学派”就更吸引人。中期斯多亚学派更为关心应用伦理学,热心地讨论人的具体职责、行动,城邦国家的社会精神。等到历史发展到了罗马帝国时期,罗马人终于体会到三百年前希腊人所体会到的哀愁:政治的异化此时变为一个真切的事实了。于是,“新正统”斯多亚学派复兴。塞涅卡、爱比克泰德和奥勒留都再也没有西塞罗的那种罗马中心主义。他们更能认可斯多亚哲学中的犬儒传统,他们是世界主义者和人道主义者。这样的普世精神超越了西塞罗所爱好的中期斯多亚学派的城邦视野。晚期斯多亚学派的治疗哲学于是反映了对弱者的关注。这尤其体现在塞涅卡身上。

塞涅卡对于人类的疾病和救治十分细腻,而且在他特有的修辞表述中展开,给人以深刻的印象。塞涅卡对于个体人的激情疾病——悲伤和忧伤——

① 塞涅卡:《致玛西娅的告慰书》,第9章第4—5节。引文为罗马共和国晚期的滑稽戏剧家普布利柳斯·西鲁斯(Publilius Syrus)的警句。

是极为认真的，而非“无动于衷”。这样的重视在古典希腊哲学那里几乎看不到，更不要说在以“强悍”著称的斯多亚哲学家们中了。我们几乎可以说，塞涅卡的心向中有一种其他斯多亚哲学家所缺乏的阴柔化的、女性化的素质。这使他看问题不是那么极端，而是比较“现实主义”，这使他比较倾向于宽容或宽恕，这也使他不过于虚伪。也正是因为塞涅卡最痛恨的是对于人的生命和尊严的侮辱与伤害，所以他对于专制君主的残暴尤其不能容忍，总是在各种文字中不遗余力地痛斥声讨。这从他的《论愤怒》、《论仁慈》、《论恩惠》等道德论文中尤其是在他的悲剧《美狄亚》中可以清楚地看出。

所以，斯多亚学派关心应用治疗学，并非关心琐细小事。生活中有许多技艺，但是“生活技艺”是最为重要的技艺。这不仅与政治有关，也与人的本体困境有关，从而与所有的人有关。所谓“激情”，往往反映了巨大的打击，是对整个人生的动摇。比如亲友的背叛（美狄亚）和至亲受到伤害（比如玛西娅）。这不是少数人才会遇上的偶然不幸，而是人作为人无法回避的本体论命运。纽斯邦在分析美狄亚的悲剧时就特别指出，在塞涅卡的 9 部悲剧中大多数的主题都是爱与背叛。爱的特点就是开放自己，而这就容易带来伤害，从而走向疯狂，包括在复仇中丧失自己的人性。但是不开放自己，不爱，人生又是什么？生活中丧失了激情，还是生活吗？① 这样的二难难题绝不是容易解决的，它通过伟大的文学和哲学作品激励人类一代代的反思。贤哲在认识到这一点后，会放弃对其他技艺的追求，穷其一生追求一种技艺——生活的技艺。贤哲的特点就是一心一意，只关心生命中真正重要的东西。在杂务上分心将使人一事无成。实际上，生活的技艺即使学习一生也很难完全学会。对于斯多亚学派的价值观来说，牢牢记住价值二分法（或三分法）并且知道如何运用，是最为根本的事情：唯有道德上的善恶才有真正的价值好坏可言，才会影响到幸福。至于其他的一切，都是中性物。塞涅卡说，大部分人尽管不是斯多亚哲学家，但是也大多意识到斯多亚哲学的洞见是有道理的，感到自己所忙碌的事情并没有真正的价值。至于他们没有接受哲学训练，是因为他们的共同特点就

---

① 参见纽斯邦：《治疗欲望》，第 441 页。

是推迟对这一问题的思考,习惯于说“等到时机成熟一定好好考虑”。然而塞涅卡提醒我们说:这是不合道理的:人怎么能把自己真正重要的东西推迟——尤其是推迟到生命中的垃圾时间中?①

就具体的治疗技艺而言,我们上面的讨论指出,斯多亚学派努力把它的理性主义伦理学贯彻到底,不打算启用激情的和欲望的手段,不考虑物理性的治疗或是催眠术等当时的东方巫术。他们相信,纯粹的理想反而具有强大的力量;这体现了斯多亚学派的总体唯识论路线。但是现代学者指出,斯多亚学派的治疗技艺过于强调激情的理性方面,忽视了生理方面。从现代药物学和神经生理学的知识看,许多人的激情难以被理性治好,是因为生理的原因不容忽视。在人脑的几个解剖区域有产生各种情绪的部位。理性对于它们可以部分控制,但是绝非可以完全控制。对于有的患者,应当使用药物治疗。激情并非都是“自愿”的、自主的。至少在充分的激情之前,存在着“前激情”的生理感受。此外,现代医学还承认某些无特指内容(命题内容)的情绪状态,比如某些焦虑和忧郁,以及吸毒吃药引发的情绪。这些激情,与其说来自我们的判断,不如说来自于血液化学。②

古代斯多亚学派也不是完全忽视了灵魂的非理性方面和相应的治疗技艺。纽斯邦就提到,在早期斯多亚学派之后的发展中,有些斯多亚学派哲学家提出灵魂中存在着非理性的部分,从而哲学治疗必须辅之以音乐治疗,因为唯有音乐才能驯化这一动物性部分,比如巴比伦的第欧根尼的《论音乐》。③ 这样的思考涉及对于“激情”的本质的理解。究竟激情是判断,还是判断的“后果”或“产物”? 不同的斯多亚学派有不同的定义。塞拉斯认为后者是更为正确的观点,因为对于同一件事情的遭际,即使对其判断不变,人们的激情也会慢慢缓和下来。④

---

① 参见塞涅卡:《论生命的短促》,《哲学的治疗——塞涅卡伦理文选之二》,第 30 页。

② 参见贝克(L.C.Becker):《斯多亚激情》,载斯特恩奇等编:《斯多亚主义:传统与变革》,第 255 页以下。

③ 参见纽斯邦:《治疗欲望》,第 367 页注 24。

④ 参见塞拉斯:《斯多亚主义》,第 115 页。

最后必须指出的，正是由于是“应用伦理学”，是针对不同的人的不同治疗技艺，因而罗马斯多亚学派哲学也体现了综合主义的特点。他们不仅仅在伦理教导中使用斯多亚学派哲学的观点，也经常采纳其他哲学中有用药方。吉尔认为，塞涅卡等人并不是标准的“斯多亚学派教师”，而且其写作对象不是哲学学生，而是广大对哲学有需求的大众，所以应当可以不限制自己仅仅使用斯多亚学派的观念。① 这方面的一个重要例子是斯多亚学派对柏拉图的灵魂治疗策略的借用。在致玛西娅的书信中，塞涅卡为了劝慰玛西娅明白死亡不是坏事，他一气赞美了死亡的一大堆好处，然后发出了高亢的死亡赞美诗：

> 如果命运之神没有公正地分配世俗之物，它将这个人交付于另一个人，尽管他们生来具有同等的权力，死亡会让一切平等；这就是死亡，在它来临之后，无人再需服从别人的意志；这就是死亡，在它的统治之下，没人会再去留意那微不足道的财产；这就是死亡，它向一切人开放；这就是死亡，玛西娅，这就是你的父亲曾那样急切渴求的死亡；这就是死亡，我想，是它使得我的出生没有成为一种对我的惩罚，是它使得我在面对即将来临的厄运时没有倒下，是它使得我的灵魂有可能平安无恙，仍旧归自己作主：我有一个最后的避难所。我看到那边的刑具可不止一种，不同的人发明了形形色色的折磨人的器具；有人将他们的遭难者倒悬，有人刺穿遭难者的私处，其他人将遭难者的臂膀摊开于绞刑架上；我看到了绳索，看到了鞭笞，所有的肢体、所有的关节，都有各自折磨它的器具！但我也看到了死亡。那儿也有嗜血的仇敌与妄自尊大的同胞；然而在那边我同样看到了死亡。如果一个人厌倦了束缚，只要轻轻一跨他便可步入自由之境，这样的时候，奴役也就不再是苦难了。哦，生命，因了死亡的缘故，我要热切将你拥抱！②

前面我们看到，西塞罗指责斯多亚学派缺乏修辞学，所以其论证总是干枯无力的；但是相信读者读完了这段话，再与西塞罗就同一主题所写的《图斯库

---

① 参见英伍德主编：《剑桥斯多亚学派导读》，第 37 页。

② 塞涅卡：《致玛西娅的告慰书》，第 20 章第 2—3 节。

兰的论辩》的行文论证进行一个比较,必然会得出塞涅卡的修辞水平至少在华彩力量上毫不逊色,只会更富于文学想象力。然而,另一方面,我们必须看到,这段华丽辞章内部的观点却不是斯多亚学派的,而是柏拉图派的,甚至可以说接近诺斯替宗教的厌世和出世精神,令人怀疑它是否真的反映了塞涅卡自己对于自然和人生的观点,还是他为了治疗友人的悲伤临时使用的办法。斯多亚学派相信理性主义的心理学,其动机论主张激情来自判断,或者说激情就是判断。所以,应当启用不同的理性道理去消灭激情。修辞术要求对不同的人说不同的话,因人而异,因时机而异,所以采纳其他学派的思想对于塞涅卡不是问题。不过,塞涅卡本人也许并不是一位严格意义上的斯多亚学派,尽管他在谈到斯多亚学派的时候经常说"我派"如何如何。但是我们不要忘记了,塞涅卡年轻时曾经深深地受到当时的某种毕达哥拉斯神秘教义的哲学的吸引。他是一位敏感而丰富、阅世颇深、遭遇坎坷的政治哲学家。他的翻来覆去的论证不仅是要说服朋友,也是要说服他自己,治疗他自己。

第五节　比较与反思

以上我们对斯多亚伦理—治疗哲学的基本内容进行了一个系统的阐述。在此基础上,我们可以对这样的思想倾向和理论建设所面对的几个重大理论问题进行更为深入的分析和讨论。首先我们将讨论它的"自然主义伦理学"问题,即它用自然哲学为伦理学奠基的做法遇到的问题;其次我们将讨论它在道德和生活的关系上所采取的新价值观立场导致的麻烦;最后我们将通过与希腊化罗马其他伦理—治疗哲学流派的比较,考察斯多亚学派独特的伦理—治疗哲学的得失。

一　自然主义的问题

我们在本编导言中就提示过,斯多亚学派相信自己的哲学体系形成了一个内在紧密的有机整体,各个部门相互支持。它的伦理—治疗哲学建立在扎

实可靠的自然哲学的基础之上，所以比一般的高调理想主义要稳妥可靠得多。然而，自然哲学支持伦理学吗？反过来，伦理学—政治哲学需要自然哲学的支持吗？由于休谟、康德和摩尔的努力，“反对自然主义”几乎成为现代伦理学的一个教条。现代伦理学一般认为不能直接从自然推导出伦理。但是希腊伦理学总的来说不感到“自然主义”有什么不对的；相反，他们认为自然主义伦理学才是“自然”的。人这种物种的自然目的就是自保，然后从自保出发，自然而然地形成抵抗自然的能力或德性。这显然是从“是”推出“应当是”。所以，布勒南在讨论斯多亚道德心理学时就指出，古代人是把心理学既作为描述的学科，也作为规范的学科来看待的。人类在心理上的最高发展正是其在伦理上的最高发展。违背道德标准经常意味着心理上的毛病。古代人不像现代人那样，首先由伦理学独立地设立一个理想，然后考察它与人的自然天性是否有差异和冲突。对于希腊人，心理学和伦理学只不过是研究同一个对象的不同视角而已。如此一来，心理学理想化了，它研究的是“理想人”，而不是普通人。普通人因为是“残缺的”，就无法称为了解我们的真实本性的最佳向导。① 使得现代伦理学十分困惑的事实与价值的区分，对于斯多亚哲学来说不是一个真问题。不过，问题也不是那么简单。我们不能因为古人没有用休谟或摩尔的术语思考问题就认为他们没有意识到这当中有问题。首先，自由需要自然的支持吗——能得到自然的支持吗？斯多亚学派认为自然与德性（“好”）是一致的：

> 这就是为什么芝诺在其《论人的本性》中首次把“与自然相一致的生活”称为“目的”的原因，这种生活方式与德性的生活是一回事，因为德性就是自然引导我们所朝向的那个目标。因此克里安提斯在《论快乐》中也持相同的观点。……此外，有德性地生活与“依据自然的实际过程的经验而生活”是同一回事，克律西波在《论目的》（*De Finibus*）的第1卷中持这种观点。②

① 参见布勒南：《斯多亚学派道德心理学》，载英伍德主编：《剑桥斯多亚学派导读》，第259页。当然，斯多亚的自然主义又与自己所声称的“没有任何人的心理是健康的”观点是矛盾的。

② 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第7卷，第87节。

西塞罗的话更加明确:斯多亚学派认为“价值”就在于“与自然一致”。凡是与自然一致的东西,不仅是“好”的,也是“可取”的:

> 那本质上与自然一致的,或者所产生的东西是与自然一致的,因而包含一定的积极意义——斯多亚学派称之为“*axia*”,也就是“有价值的”——值得选择;另一类就是与前者相反的,他们称之为“无价值的”。由此就确立了第一条原则,即凡与自然一致的,其本身就是“可取的事物”,它们的对立面就是“应拒弃的事物”。①

但是,什么是与自然一致?或者说“自然”展现出了什么特征,可以让我们观察并遵循?弗雷德认为,斯多亚学派所谓“自然的理性美好”体现在事物都有一定的稳定性、规律性,不会太脆弱,不会太容易生病、分解、死亡。自然还赋予了人以相当的生存机会。② 显然,这样的“自然”感悟不是伊壁鸠鲁学派的。卢克来修在《自然本性论》的开头也用自然的这一方面(生生之美好)诱惑常人。但是当人们习惯了哲学的苦药之后,他就在卷尾揭开了“自然”的另外一个面相——“雅典的瘟疫”。斯多亚学派希望从自然中汲取价值,它们描写自然时的笔触显然染上了极大的价值色彩。这也是赫拉克利特式的传统。学者们早就看到赫拉克利特是前苏格拉底自然哲学中最为价值化的一个。他的“火”学说绝非冷静的自然客观元素,斯多亚的自然哲学也是如此。而相比之下,伊壁鸠鲁的自然哲学就不是这样的。伊壁鸠鲁派固然也描写宇宙和人类社会的出现、生存和毁灭,但是它们刻意强调这里面没有任何价值性;不能说对人好的,对宇宙就是好的,或者说“自然”就在刻意产生和维系这样的状态。自然毫无目的、毫无心机地产生和毁灭万事万物,一切价值都是人类的投射。不懂得这一点,人就永远痛苦。所以,按伊壁鸠鲁学派,“自然”不能推导出“伦理”。

还有,就“自然”支持伦理学而言,我们必须明确这里讲的是哪种自然。人作为小自然,与大自然的宇宙又是什么关系。一般来说,斯多亚学派相信大

---

① 西塞罗:《论至善与至恶》第3卷,第6节。

② 参见伊罗蒂亚克诺:《斯多亚哲学专题研究》,第76、78页。

自然与小自然是一致的：

> 因为我们的个体的自然是整个宇宙的自然的一部分。而这也就是为什么“目的”可以定义为“与自然相一致”；或者换句话说，与我们人的自然相一致的，也与宇宙的自然相一致；在这种生活中，我们戒绝一切为万物所共有的法则所禁止的行为，而这种法则也就是那渗透万物的正确理性，这种理性也就是宙斯，他是所有存在者的主人和统治者。当所有行为都促进个体人之中的精神与统治宇宙者的意志的和谐一致时，这就是幸福之人的德性和平滑的生命之流。于是第欧根尼明确地把“目的”说成是“在选择何者为自然时依据善的理性而行为”。阿凯德谟（Achedemus）则说，“目的就是践行所有合宜行动的生活”。①

但是，它们之间的一致未必很容易论证。如果大自然是目的，那么为了实现大自然的目的，就应当允许无数灾难在无数个人身上发生。在斯多亚学派哲学看来，最大的“灾难”当然是如此之多卑鄙品性的人在历史中的出现甚至“好运连连”。那么大自然的最终目的是什么？按照斯多亚学派的价值标准，那应当是最好状态，也就是“贤哲”的出现。但是斯多亚学派哲学似乎没有“为了将来某些高级超人的出现而不惜牺牲万众”的尼采式将来主义。而且，要证明将来的个体比今天的个体在价值上更为重要，少数贤哲的出现需要千百万人的“夭折”作代价，在理论上还会产生许许多多的麻烦。这样的讨论还导向了下一个问题。

自然在实现自己的目的的时候是更喜欢通过人的作为，还是喜欢通过人的无为——通过自然自己的看不见的手的协调？也许不能说两者都可能：自然有时这样，有时那样。因为斯多亚学派哲学的严格决定论所推论出来的似乎只能是第二种途径：一切都被大自然所严密决定了。所以，人的任何主动行动都改变不了大自然在宇宙开端就决定了的历史进程。事实上这一进程还会严格地一再重复（大火周期发生论）！这对于人是否应当有所作为，是否应当为自己的善恶负责任是至关重要的。朗格认为，自然给予了人以足够的向善

① 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第7卷，第88节。

潜能,"趋向美德的冲动"或"知识的种子",这种自然的赐予足以把人的理性引向正确的方向。但是,除此以外,自然不会做更多的事了。美德的获得需要每一个人付出最大的努力,但是大部分人努力不够,并且周围的环境总是阻碍我们去获得完全符合自然的品性。从历史记载看,克律西波与克里安提斯是有分歧的:

> 克律西波把我们的生活所应当与之保持一致的自然同时理解为宇宙的自然(universal nature)和个别意义上的人的自然(the nature of man),而克里安提斯只把宇宙的自然当做应该遵从的,没有加上个体的自然。①

我们在前面所引用的克里安提斯的《宙斯颂》当中可以看到,万事万物都是按照宙斯(或自然)的意志发生的,只有一种事情例外:"坏人愚蠢地犯错误、干坏事"是违反宙斯意志的。斯多亚学派显然不会把一个作恶多端的惯犯当做好人,不能把罪犯的行动解释为自然即命运指派给他的任务。尽管克里安提斯接下去又说宙斯能够从不和谐中创造和谐,但是这样的说法毕竟是"事后型"的:神(自然)未必需要坏事来创造整体和谐,所以它不应当命定或要求坏人干坏事。只不过如果坏人自己干了坏事,神可以将坏事变成好事。"自然的使命是把不和谐变成和谐,而不是创造不和谐。"②但是,奥勒留的说法就比这一说法更为进了一步,他似乎是肯定"坏事"也可能来自天命的安排。从而,我们甚至不能判断某些事情是坏人坏事:"你甚至不知道人们是否真地在做不正当的事情,因为许多事情都是由于某种 *oikonomia*[天命]安排而做的。总之,一个人必须了解许多东西之后才能对他人的行为作出正确的判断。"③这意味着,坏人坏事可能就是自然作为的(一种)方式。自然至少有时候宁愿通过不道德的人和事情的方式。

这也导向对于"自然主义伦理学"的下一个疑问:自然高于人,还是人高于自然?一方面,我们在前面讨论斯多亚的自然哲学时已经指出,斯多亚哲学作为一种目的论应当承认发展是进步,而理性的出现是高度发展的标志。那

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第89节。

② 朗格:《希腊化哲学》,第181—182页。

③ 马可·奥勒留:《沉思录》第11卷,第5节。

么,它必然会承认人高于动物,文明人高于野蛮人。发展是一个巨大的断裂或质变。塞涅卡在论"反对愤怒"时就使用了这一思路的论证,指出理性的出现高于原始野蛮包括激情。斯多亚与古代的其他哲学一样,都是预设了人的自然本性是人的目的:成为我们应当所是的人、本质的自我,是我们的当然目标。心理自然发展成熟的人正好就是道德要求的人,也就是理性的人。这就是对于"一致生活"的一种可能解释:*homologia* 也可以意味着"与逻各斯一致",这使得"一致生活"的命题是有意义的:"与逻各斯一致的生活"。当然,有人会指出斯多亚哲学把逻各斯也看成是"自然"。然而,这二者的相同只是外延上的,而不能说内涵上也一样;否则"逻各斯是自然"就成了"逻各斯是逻各斯",或"自然是自然"那样的同义反复了;"与自然一致生活"就成了"与逻各斯一致地逻各斯地生活"(*homologia logia zen*)。斯多亚学派应当认为理性是自然的,而且是自然的更为高级的阶段。

但是另一方面,从自然到文明发展的巨大断裂是好是坏,还很难说。塞涅卡在《美狄亚》中的几次合唱歌所表明的都是对文明的发展的微词。在希腊传说中,伊阿宋率领一帮英雄驾驶第一艘远洋海船出发寻找金羊毛的故事,经常象征着人从土地劳作文明发展到航海工商文明。在第二合唱歌中歌队唱道:

> 乘着一条脆弱的小船在潜伏着危险的海水中
> 破浪前进的那个人,胆子未免也太大了;
> 他看着自己的故乡在背后渐渐远去,
> 把自己的灵魂托付给了飘浮不定的阵风;
> 他沿着毫无把握的航线驶入大海,
> 他居然敢相信薄薄的船板,
> 在生与死的路程之间只隔着那么细细的一道边界。
> [远古的时代],那个时候,还没有人看得懂天象,
> 也不会运用布满整个天空中的星星;
> ……
> 我们的祖先看到过那个辉煌的时代,

当时欺诈离我们远远的。
每个人都懒洋洋地待在自己的海岸上,
终老于他祖传的田地里;
他拥有的很少,但是很富裕;
除了他家乡的土壤的产出,他不知道其他的财富。
自然的法律严格地划分开世界,
但是帖撒利的松木船把它们都混成一体了;
她命令咸咸的海水忍受船桨的拍打,
使本来与我们完全隔开的大海
也成了我们的害怕的原因之一。
这条大胆无耻的船付出了沉重的代价……
这一旅程的回报是什么呢?
金羊毛;还有,比海洋还要险恶的——美狄亚。
这真是对人类第一艘船的合适报酬啊。

众所周知,伊阿宋对爱情的背叛使美狄亚产生了暴怒,进行了骇人听闻的报复,亲手刺死了自己的儿子,以便令伊阿宋感到伤害至深的痛苦。歌队这时没有仅仅就事情本身进行评判,而是又一次上升到文明发展的高度一唱三叹。我们在第三合唱歌中听到对人类敢于越出界限而侵入海洋领域将付出的沉重代价的恐怖:

神啊,怜悯我们吧;请你慈悲为怀,
让那征服了海洋的人能安全地活着吧。
当深海的主人[海神]看到第二王国居然被征服时,勃然大怒。
当那个年轻人①胆敢驾驶永恒的马车,忽视他父亲走的轨道时,
就成了自己疯狂地撒在天空中的大火的牺牲品。
熟悉的道路不会让人付出过高的代价,
让我们沿着前人安全地走过的路走;

① 即太阳神的儿子法通(Phathon)。

莽撞的人啊,不要破坏宇宙的神圣法律。①

对于这段话,后来的评论者有迥然不同的看法。不少人认为塞涅卡在这里与许多古代作者一样,赞美原始自然,反对文明的发展。这种"远古黄金时代"在赫西俄德、维吉尔、奥维德等人那里都是频频出现的意象。但是纽斯邦不同意大多数评论者的看法,他说塞涅卡使用的拉丁语的 *piger* 一词经常是贬义的,表示的是非人类生物特有的迟缓行动,其中总是蕴涵着令人不安的东西。迟缓的水有害,迟缓行动的肢体表明人疲倦,地底的迟缓空气露出地面后形成瘟疫等等。斯多亚学派所强调的普纽玛旺盛的动态力量,尤其是进入罗马的积极行动的世界之后的斯多亚精神,与此几乎正好相反。但是另一方面,斯多亚学派德性确实体现出某种内收内守的趋势。唯有不向外面持续不断地进取,人才不会陷入失望和失败之中。② 我们感到,纽斯邦的观察是非常敏锐的。事实上,斯多亚学派的治疗哲学的终极目的与伊壁鸠鲁的极为接近,都是内心的宁静和安全,尽管他们互相都说与对方处于极端的对立中,誓不两立。而在斯多亚学派中,塞涅卡几乎是最为同情伊壁鸠鲁思想的。正因为此,在塞涅卡笔下,*piger* 第一次获得了正面的意义。罗马英雄理想的形象被彻底颠覆或重塑。这是不是最后的答案呢?纽斯邦又提醒我们:斯多亚学派主张最好的事物是德性,但是从不面对灾害所挑战的人,也就永远没有机会展示德性,纯洁的人与死人又有什么差别?塞涅卡与其说解决了这一斯多亚哲学中的根本矛盾,不如说意识到它并毫不留情地用戏剧化的方式突出它。如果说亚里士多德对消除人生的悲剧性感到乐观,那么斯多亚学派特别是塞涅卡则更为悲观。③

与自然—文明问题相关的还有一个问题,那就是,放眼望去,几乎所有低于人的动植物界的物种,只要没有外在的阻挠,大多都能发展到自己的成熟阶段(即所谓"最高目的",*summa bonum*)。但是在人类世界中,迄今为止甚至从

---

① 以上《美狄亚》的引文,参见包利民等译:《强者的温柔:塞涅卡伦理文选》,第 122、137 页。

② 参见纽斯邦:《治疗欲望》,第 466—469 页。

③ 参见纽斯邦:《治疗欲望》,第 470 页以下。

来就没有一个人达到了"自然"的最高阶段即"贤哲",也即具备完满智慧的人。斯多亚学派的格言就是世界上没有一个贤哲。甚至苏格拉底和芝诺也不是。没有人真正成熟、完成、幸福、达到了人的最高目的,全都"夭折了"。那么,这是否能得出结论说自然的运作在人这一高级层次上反而"彻底失败"了?

二　道德与生活的关系问题

这里主要涉及是斯多亚的伦理学中的几种取向之间的关系。在大多数人看来,斯多亚学派既代表了古代道义论,又代表了古代目的论。然而,道义论和目的论是两种伦理思维模式。规则并不是作为"目的"来追求的,而是作为不管你追求什么目的都不可违反的边界来遵守的。由于它不具备目的论的支持,所以往往依托神或习俗的支持。当神圣的支持由于启蒙而削弱后,规则论就试图从目的论中寻找新基础。但是这么做也会存在种种弊病,比如它原先的神圣不可侵犯性有可能会随着目的论——个体的幸福——成为更重要的价值而被妥协和放弃。斯多亚学派伦理学首先是一种对自己的性格弊病的治疗,而不是利他道德。它涉及的其实是本体论上的个体自己的关切:个体如何不受到外部的伤害,而不是对他人的关心。实际上,就道德特有的对他人的关切而言,情绪或激情(正当的激情如义愤、同情与怜悯)不可缺少,而斯多亚学派激情理论却要求完全消除激情。

为了彻底消除激情,斯多亚学派要求人们根除激情的源头即对生活中的各种利益的价值的肯定。一般来说,人们认为道德德性的标志是牺牲自己的利益,保护其他人包括整个共同体的利益。这样的行为规则预设了利益的重要,否则为什么要关心对整体和他人的利益的保护?为什么牺牲自己的利益被视为作出了感人的牺牲?然而,斯多亚伦理学似乎感到采纳这一"自然的"思路有威胁自己彻底否认物质利益为有价值之物的根本立场。它提出了"极端"的说法:唯有道德德性才是重要的,其他的一切毫不重要:

> 克里安提斯认为德性是一种和谐的性情,因为自身的缘故就值得选择,并且不是出于希望、恐惧或任何外在的动机。幸福就在于德性,因为

德性是倾向于使整个生命相和谐的心灵状态。

他们认为德性因其自身而值得选择。无论如何，我们都对坏的行为感到羞耻，这就表明我们知道，除了道德上的美之外没有什么是真正善的。他们还认为，德性自身足以确保幸福(well-being)。芝诺、克律西波在其《论德性》的第1卷，以及赫卡托在其《论善》的第2卷中这样说道："因为，如果胸襟恢弘仅就其自身就能让我们超越一切事物之上，并且，如果胸襟恢弘是德性的一部分，那么德性作为整体，自身就足以带来幸福，它鄙视所有显得麻烦的事物。"①

用斯多亚哲学的价值三分法的专门术语表述，就是唯有在道德人格上，才能使用"好"与"坏"的价值词语，至于外部的一切，既不好，也不坏，是无所谓的中性事物。这当中的极端性或反自然性不仅是在于斯多亚哲学因此否认了人们的一切生活层面的追求，而且甚至否认了大部分通常所理解的道德的意义。因为作为维护人际正当关系的道德，必然要肯定人际正当关系的重要，而人际关系也属于"外部事物"的一种。与此相应的是，斯多亚的伦理学是动机论的，可以导向极端反对后果论，也就是把伦理行为中真正有价值的东西看做仅仅是伦理行为者的动机和行动。至于行为的后果毫无真正的价值可言。斯多亚学派即使救人，也不会带着怜悯之心，不会认为他人生命的重要：

贤哲不会伤人，因为他们既不伤害别人也不伤害自己。但同时他们也不是软心肠的，不对任何人纵容，他们从不松懈法律所规定的惩罚，因为纵容、怜悯甚至平衡考虑都是心灵软弱的标志，是放弃惩罚而假装善良。他们也不认为惩罚过于严重。②

有关贤哲毫无怜悯之心的说法自古以来就让斯多亚学派遭到许多的诟病和抨击，被视为它是一种对他人的利益极为冷淡的学说的一个标志。斯多亚学派力图为自己平反。他们的方式主要是告诉人们要仔细辨别不同的情感，即使它们看上去十分相似。第欧根尼·拉尔修在介绍了斯多亚学派关于贤哲

① 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第7卷，第89、128节。

② 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第7卷，第123节。

是“无情的”(*apathy*)的说法之后,特意指出斯多亚学派想要强调的是贤哲不会陷入各种脆弱、疾病之中。但是,他们也知道并指出,“冷漠无情”(*apathy*)这个词还有其他的意思,也可以指一个人心肠硬和冷酷,这时它指的是坏人。① 塞涅卡说,事实上没有哪一个学派比斯多亚学派更友好、更温和;没有哪一个哲学比它更充满爱心、更关心公共利益。但是,这与怜悯不是一回事。怜悯是一种“激情”,而激情就是疾病。它是由于看到他人的不幸而引起的悲伤之情。怜悯与不幸很接近,因为它既包含不幸成分,又是源于不幸。我们知道,看到别人泪眼模糊时,自己的眼睛也湿润,这是眼力不强的表现。可是贤哲是不会悲伤的,因为他的心灵是宁静的、高贵的,而高贵不会和伤感同时出现。这是塞涅卡的论证:

> 悲伤会使人变得愚钝、精神委靡。可是贤哲不会如此,即使他本人面临灾难,他也会立即回击,战胜命运对他的打击。他始终保持镇静,在各种震撼面前面不改色;如果他是个轻易悲伤的人,他就不能做到这一点了……富于同情心的人应该愉快地、高尚地给悲伤者带去宽慰,同时又不给自己增添伤感。对于遇到海难的人,他会伸出援助之手;对于流浪者,他会给予居所;对于衣食无着者,他会发放救济。但是,他不会像大多数寻求怜悯之名的人那样做:那些人以一种侮辱人的方式把救济品扔给人家,他们蔑视那些他们所帮助的人,不屑于和他们交往。相反,贤哲会像同伴之间相互授受一样,互通有无。他会把儿子的生命还给哭泣的母亲,会下令去掉俘虏的锁链,会把角斗士从角斗学校释放出来,他甚至会掩埋罪犯的尸体。可是,在做这些事情时,他始终是心平气和、不动声色的。因此,贤哲是不会怜悯他人的,但是会援助他人,让他人受益。他生来就是为了帮助所有人和为公共利益服务的,所以他会让人人得到一份恩泽。②

总之,贤哲会帮助需要帮助的人,同时会仁慈地注视那些不幸者,但是不会去可怜他们。怜悯是一种心灵被各种痛苦过度折磨后导致的软弱表现。反

---

① 参见第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第 7 卷,第 116 节。

② 塞涅卡:《论仁慈》第 2 卷,第 5—6 节。

对怜悯对于斯多亚学派不是一个枝节问题,而是斯多亚学派看待整个世界的态度。因为斯多亚学派的一个基本信念就是人并非生来就具有智慧的,而且很难通过学习获得智慧;每一个时代只有最少数的人才能成就智慧。贤哲不会对自然本性感到愤怒。塞涅卡告诉人们,我们每天出门的时候都应当想:"我会碰到很多沉湎于酒色的人,很多忘恩负义的人,很多贪图钱财的人,很多被野心的疯狂猛烈抽打的人。"读读塞涅卡的道德论集,就像读一本人类本体疾病大全,丰富复杂多样顽固甚至病入膏肓而令人震撼。据说这样的诊断文字读多了,人就会陷入"厌世"(厌恶人类)的悲观主义绝望中。塞涅卡的一些文字确实让人感到他似乎对于人生怀有某种彻底的绝望。他在劝慰人们不要因生活中发生的不幸事情而哀泣时,要求人们不要对个人和全体的命运"健忘",因为"整个人生就是让人洒泪的"。人的脆弱性是本体性的:

> 你生下来就是个有死者,你生下来的也是有死者。你不过是个脆弱易毁的躯体,时常遭受疾病的侵袭,——难道你还指望从你那脆弱的身体里会生出什么经久不灭的东西来吗?你儿子死了;也就是说,他已完成了他的旅程,到达了终点。所有在你看来比你儿子幸运的那些人,甚至现在就在急奔这终点而去。所有这些在广场聒噪的人们、在剧院看戏的人们、在神殿祈福的人们,都在以不同的步伐迈向这终点;你喜爱敬重的人与你鄙视如尘灰者都一样。显然,这就是德尔斐神谕里的名言"认识你自己"的含义。人是什么?一艘轻轻一晃、微微一颠就会破裂的船。将你吹刮得四散漂流并不需要多么强劲的风;不管你撞在什么上面,毁灭的都是你。人是什么?一具羸弱易坏的躯体,连件遮蔽的物事也没有,在其自然状态下,它一无防备,需仰赖别人的帮助方能过活,命运之神的一切侵犯它都躲不了……人类因为忘却了他那注定的命运,他希求的是怎样伟大的理想啊!他总在沉思着持久永恒的事物,为他的孙子们和曾孙们作打算,而就在他规划宏图大略之际,死亡也同时突然降临到了他的头上。①

① 塞涅卡:《致玛西娅的告慰书》,第11节。参见中译本塞涅卡:《哲学的治疗——塞涅卡伦理文选之二》,第89页。

古代人如此,近代人何尝不也是如此,在与罗马时代有许多类似之处的现当代,更是如此。但是塞涅卡认为斯多亚哲学不应当因此陷入悲愤激情之中。贤哲会像一个医生观察病人那样友好地察看这些人。正因为此,斯多亚学派对于自己的理论先驱赫拉克利特对待人生的态度颇有微词,而认为伊壁鸠鲁派的理论先驱德谟克里特的态度是正确:

每当赫拉克利特从家里出来时,看到周围那么多的人正过着可怜的生活——不,倒不如说正在可怜地死去——他就会潸然泪下;他碰到的所有快乐、高兴的人都会引发他的恻隐之心;他是慈悲心肠,但是太软弱了,而且他自己就是一个需要同情的人。另一方面,据说德谟克里特出现在公共场合时从来都是笑声不断;人们的所谓严肃追求在他看来实在算不上什么严肃的。在所有这些事情中,哪有愤怒的位置?①

但是,斯多亚学派很难首尾一贯地坚持这样的立场,因为斯多亚学派是自然主义的,它承认这些中性物和人际关系都是自然的、原初本能指导我们选择的。如果是某种彻底的唯灵主义,则可以逻辑一致地彻底否认身体的需求和外在的习俗。但是斯多亚学派却是个体的、肯定身体存在的重要性和"自保"的自然性,所以否认物质利益的做法必然会遇到责难:

人的身体本身,如果可以这么说的话,会站出来宣称,它最初的欲望的试探性活动是为了保护自己与生俱来的本质特性。但在那个阶段本性的主要意图还没有完全显现出来。好,现在假设它已经显现了,那会怎样呢?难道会把它理解为别的东西,而不是理解为禁止忽视人的任何自然部分?如果人只是由理性官能构成,可以承认诸善的目的只在于美德,那并无所谓;但如果他还有身体,那么你的本性的显现必然要使我们放弃我们先前所认为已经显现出来的那些事物。照此下去,"按自然本性生活"的意思就变成放弃自然本性。②

事实上,斯多亚学派当中有些人比如帕奈提乌和波西多纽就否认德性的

① 塞涅卡:《论愤怒》第2卷,第10节。

② 西塞罗:《论至善与至恶》第4卷,第15节。

自足性。他们承认健康是必要的，某些生活物资和力量也是必需的。德性从本质上说是一种对生活价值的正当操作；失去了作为实质的生活价值之后，德性将十分空洞，无法琢磨其中的内容。比如什么叫排除了一切外部对象的"关心自己"？如果"不惜牺牲自己帮助他人"，如果只强调其中的牺牲，只突出形式的至高尊严而完全抽取出质料，那只是否定的。其中肯定的、积极的方面是什么？就日常生活中看，人们也不能把纯粹的道德作为"追求对象"来取代生活追求。斯多亚哲学的一个核心德性是坚忍，但是人生不能是四处寻找灾难，然后坚忍承受之。德性本来是服务于生活价值的。从斯多亚学派的职责学说中看，这也是斯多亚学派应有之义。在最早的职责分类中，本来把生活方面的职责说成是绝对的、无条件的职责，而危及生活的职责则是具体情景下的不得已，不可能是绝对的、无条件的要求：

> 有些责任是应当无条件负担的，另一些是在某些环境下才须负担的。无条件的责任有：保养健康和感官，及这一类事情。环境迫使的责任如残损自己和牺牲财产等。违背责任的行为也可作类似的划分。①

但是，在斯多亚学派的绝对德性目的论中，道德的职责却成了绝对的，而生活的职责成了"普通的"，只不过是能够提出某种合乎情理的理由为之辩解的职责。这就把上面的划分精神完全倒过来了，这在理论和生活中都会导向令人困惑的后果，而且有潜在的道德残酷的危险：

> 责任还有另一种分类法：我们可以将它们分为所谓的"普通的"责任和"绝对的"责任。我认为，"绝对的"责任也可以叫做"义"，因为希腊人把它叫做"*katorthoma*"，而把普通的责任叫做"*kathekon*"。对于这些术语他们是这样定义的：他们把一切合乎"义"的责任都定义为"绝对的"责任，但是他们说，"普通的"责任只是关于可以提出某种适当理由的行为的责任而已。②

在《论职责》的第3卷西塞罗还讨论过这个问题。他说，所谓"普通的责

---

① 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第7卷，第109节。

② 西塞罗：《论职责》第1卷，第3节。

任”是一种人们普遍都负有的责任,其适用范围很广,一般人通过善良的本性和学识的增进都能认识到它们。但是,它们绝不是最高级的责任。唯有斯多亚学派称之为“义”(*katorthoma*)的那种责任才是完满和绝对的,用斯多亚学派的话来说,它“满足一切数”;唯有贤哲才能做到。大众看到某人作出某个“普通的”责任的行为时,就以为那个行为是十分完满的,这是因为一般人没有智慧,不懂得这种行为与“真正的完满”相比差距何其远。①

而且,自足、独立的德性将可能导向一种自私的心态。实际上,以个人的内心自足为幸福——最终目标——的斯多亚哲学家从某种意义上可以说是非道德的。他人的疾苦的解救没有自身价值,最多只不过是德性之人“磨砺”自己德性的磨刀石而已。道德目的论把道德与目的合为一体,道德的就是有利的:

> 所有的善都是便利的(expedient)、有约束力的(binding)、有利的(profitable)、有用的(useful)、适用的(serviceable)、美的、有益处的(beneficial)、可欲的(desirable)或正当的(right)。它是便利的,因为它产生那些因其出现而使我们获益的事物;它是有约束力的,因为它在需要约束时能维系为一体;它是有利的,因为它能抵消其所耗费,所以在利益上收支平衡;它是有用的,因为它确保利益的使用;它是适用的,因为它的功用值得一切赞扬;它是美的,因为善与由它构成的用处成比例;它是有益处的,因为其内在本性就有所裨益;它是可欲的,因为选择它是很有道理的;它也是正当的,因为它与法律相一致,并且能团结人们于一体。②

当然,这样的有利或有益不是功利性的,但是毕竟也是以有益于道德行为者为“终极目的”之归宿的思维方式。我们在前面介绍过斯多亚学派中的第欧根尼和安提帕特关于一个伦理个案的争论。肖菲尔德也把这两个人的观点视为代表了斯多亚哲学家中两种对立的生活行为模式,一种是安提帕特的模式(A 方案),一种是巴比伦的第欧根尼的模式(D 方案)。显然安提帕特的更

---

① 参见西塞罗:《论职责》第 3 卷,第 3 节。

② 第欧根尼·拉尔修:《哲学家的生平和学说》第 7 卷,第 98 节。

为强道德化,以道德为生活的目的;而第欧根尼的则比较弱,生活的而不是道德的色彩更加浓。虽然他们都以解释芝诺的“与自然一致生活”的公式自称,但是他们的侧重点并不一样。安提帕特对生活的目的是这样规定的:“尽力连续不变地努力获得与自然一致的最重要的事物”。第欧根尼对生活的目的则规定为:“在对与自然一致的事物的选择和摒弃中正确地推理。”怀疑派学园大师卡尔尼亚德指出了A方案的荒谬,认为它实际上在主张一个射手尽力而为的不是为了射中靶子,而是为了“尽力而为”本身。① 西塞罗知道卡尔尼亚德的话,他说出了斯多亚学派的思路,即原初的手段可能会变成目的:

> 比如一个人下定决心,拿矛或箭射中某个点作为自己的实际目标,但他的最终目标,与我们所说的至善相对应,应该是尽其所能直接射中,于是此人得尽一切努力直奔目标,然而,尽管他终于实现了这个目标,他的“终极目标”应该是与我们所说的大善相对应的生活中的行为举止,而实际射中的那个点,用我们的话说是“值得选择的”,而不是“应当追求的”。
>
> 如我们常常看到的,一个人的朋友给他引见另一个朋友,这人就会更加重视这个新朋友,胜过为他引见的那个老朋友;同样,毫不奇怪,虽然我们最初的自然本能把我们举荐给智慧,但后来智慧本身比把我们引向智慧的本能更加为我们所爱。②

这样的话当然不错。但是如果推到极端就是荒谬的了。朗格就指出过,我们同意斯多亚学派的看法,即,如果德行对于施德行者是有益的,那么,从某种意义上说,救孩子的人是幸福的。但是,这一行动的价值肯定还有一部分在于它的目标即孩子的幸福。斯多亚学派同意这一目标是有价值的,但认为它只是某种“更为可取的”,而不是“善”。可是许多人都感到,说这一行动和它的外部对象都是“善的”,这从道德上讲要合理得多。……不仅如此,人们还可以说,一个人的道德价值,在一定程度上还可以从他对待德行的成功和失败的态度上看出来。某人虽然竭尽全力,可是仍然不能挽救孩子的性命。此时,

① 参见肖菲尔德:《斯多亚伦理学》,载英伍德主编:《剑桥斯多亚学派导读》,第251页。

② 西塞罗:《论至善与至恶》第3卷,第6、7节。

如果他对这样的结局不感到遗憾和后悔,我们通常会认为他不太好;相反地,如果他感到很遗憾和后悔,我们就会觉得他更加高尚。然而,斯多亚学派的说法恰恰相反:已经竭尽全力的有德者是不会感到可惜或后悔的。他会无动于衷地接受所发生的事。这种说法听起来是如此的奇怪。① 纽斯邦在讨论斯多亚学派把贫穷说成是外在的中性物的时候也指出,斯多亚学派似乎主张人性在陋室中也可以闪闪发光,人的尊严不会被贫穷所伤害。但是这是不对的。人不是石头,人是血肉之躯,每日都需要生活条件的供养。人的希望、欲望、期望、意愿等等,无不受到物质环境的限制。人当然能勇敢地超越其上,但是这并不意味着物质条件自身就不重要。②

还有,斯多亚全面否认生活的价值,它怎么面对怀疑论所同样面对的"生活的热情消散"的问题——生活中如果没有价值区分,人为什么要活下去?贝克指出,没有正常情绪的人往往没有人性,不自然,甚至无法思考自己的具体目标。生活的复杂性需要对应的各种细致的情绪,而不是简单的一种情绪——"宁静"。③ 我们看到,西方研究斯多亚学派的几个著名当代学者比如谢尔曼和纽斯邦都纷纷指出,被斯多亚学派归结为"中性物"的东西中,有不少对于我们的生活都是至关重要的,比如亲人的关系和朋友的关系。他们的存在或者丧失,当然会影响我们的幸福与否。斯多亚学派为了主体的幸福的绝对稳定可靠,就否认我们人本质上是关系性的存在,即使是我们的自足,也是关系性的自足,这是不自然的,违反人类直觉的。④ 在这方面,亚里士多德对于共同体对个体的自足的内在必要性的肯定,就正确得多了。正因为这样,亚里士多德和西塞罗可以回答共和是否比专制好的问题,而斯多亚学派的"一切外在之物都一样"的说法就不是一个令人满意的回答。作为一位共和主义哲学家,西塞罗尤其不满这一点,他说:

---

① 参见朗格:《希腊化哲学》,第198页。

② 参见纽斯邦:《正义的职责,帮助的职责》,载斯特恩奇等编:《斯多亚主义:传统与变革》,第228页。

③ 参见贝克(L.C.Becker):《斯多亚激情》,载斯特恩奇等编:《斯多亚主义:传统与变革》,第263—267页。

④ 参见谢尔曼:《斯多亚武士》,第151页;纽斯邦:《善的脆弱性》,第1章。

对伤害他人的行为不加以制止，因而缺乏责任感，其原因可能是多种多样的：或者不愿结怨树敌、惹事破财；或者由于冷漠、懒惰或无能；或者专注于某种急务或私利，以至无暇顾及那些有责任去保护的人。因此，恐怕人们有理由认为，柏拉图所说的关于哲学家那番话可能是不适当的。他说，因为哲学家们忙于追求真理，因为他们鄙视大多数人所渴求的，并且往往为此而你死我活地争斗的那些东西，认为那些东西是毫无意义的，所以他们是正直的。诚然，他们保持了一种公正，即他们的确没有伤害任何人，但是他们却违背了另一种公正；因为他们潜心研究学问，对他们应当去保护的那些人的命运则漠不关心。因此，柏拉图认为，他们甚至不愿履行公民的义务，除非是强迫的。但实际上最好的还是自愿去履行，因为本质是正当的行为，只有自觉自愿去做才是正义的。

还有一些人，他们或则由于一门心思致力于自己的事业，或者由于对世人的某种厌恶，声称他们独善其身，似乎不会对任何人有任何伤害。但是，他们虽然避开了一种不公正，却陷入了另一种公正：他们是社会生活的背离者，因为他们没有为之牺牲自己的利益和作出自己的努力，并将自己的财富贡献给它。①

而且，斯多亚学派如果不关心物质利益，那么怎么生活下去？难道斯多亚学派的贤哲就不用考虑衣食住行了？普卢塔克曾经尖锐地嘲讽道："那得到了斯多亚学派的富裕之号角的人，虽然他已经成了富人，却还要从别人那里乞讨面包；虽然他已经成了君王了，却还要解析逻辑论证挣钱；虽然唯有他才拥有万物，还是得为住房支付房租，还是得买面包和奶酪，并且常常为此从那些一无所有的人那里借钱或乞讨。"②斯多亚学派很早就意识到这个问题。在《论谋生之道》的第2卷中，克律西波专门考察了贤哲如何谋生这个难题。他的结论似乎是人不必关心此。他说："然而他有什么理由应该谋取生计呢？因为如果是为维持生命，但生命毕竟是件无关紧要的事情；如果是为快乐，而

① 西塞罗：《论职责》第1卷，第9节。

② 普卢塔克：《斯多亚学派的话比诗人的还要荒谬》，参见包利民等编译：《古典共和精神的捍卫——普鲁塔克文选》，第56页。

快乐也是无关紧要的;然而如果是为了德性,但德性自身就足以构成幸福。其谋取生计的方式也是荒唐可笑的。比如,若由国王供养,那他就不得不迎合国王;或由朋友扶持,这样友谊就会成为可用金钱购买的东西;或凭借智慧生存,这样智慧就变得唯利是图了。"①这样的话并没有真正回答前面的问题。我们或许试着理解克律西波的意思,他或许会说贤哲并不坐在那里等着饿死;为了简单的维持基本生存和健康的努力是应当付出的,但是没有理由追求奢求生活。一般来说,哲学和宗教都认为自然需求的满足是正当的,是人们应当追求的,不过奢侈是邪恶的。但是,什么算是"奢侈"?什么是"超出自然需求"的需求?这其实很难加以确定的规定,自古以来就是一个复杂而有争议的问题。让我们看看被斯多亚学派列为"中性物"的东西:

> "可取的"那类事物是那些有正面价值的事物,例如,在心灵的性质方面是:天生的能力、技术、道德的提升,等等;在身体方面的性质则是:生命、健康、力量、状态良好、器官的健全、美貌,等等;在外在事物中有:财富、名声、高贵出身等等。遭人拒绝的事物中,属于心灵性质的有:没有能力、缺乏技能等;身体性质方面的有:死亡、疾病、软弱、身体不适、伤残、丑陋等;外在事物中有:贫困、耻辱、出身低,等等。此外,还有一些事物不属于这两类,它们既非为人偏好,也非为人拒绝。②

这些东西,被斯多亚学派视为"居中的"目标,是有德者和缺德者都可以、应当追求的东西,是"可取的"中性物。但是,追求到什么地步算是"基本生存",什么地步算是"奢侈"。可以说人类文明是围绕赢得这些中性物而发展的。千百年来,文明所发展出来的一切都可以算是非自然的扩张。对其彻底拒斥的态度,更加接近彻底出世的犬儒派的哲学,而不是入世的斯多亚哲学。不过,塞涅卡确实说过,在面对财富多一些还是少一些的选择时,应当选取少一些,因为这会减少人们面对伤害的危险性。

解决这些困惑不是我们这里的任务,而是专门的伦理学理论家的问题。

---

① 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第189节。

② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》第7卷,第105—106节。

在此我们只是提示一下,也许关键是要明白,道德作为边界和行动本身,与物利型利益不是一个类型的价值。所以也不是"最大化"的模式能够描述的,也不能作为独立的生活形式来追求。它是贯穿于所有生活形式中的一种特质或智慧(一与多的关系)。在生活中,选取什么生活形式和具体行动,有另外的标准。比如有人选择艺术,有人选择经商。在此意义上,也可以说平面层次上的生活追求的成功与否,与一个人的道德方面的价值无关。后者是垂直层面上的事情。自古以来大众都容易把名利作为道德的报酬。哲学家尤其是斯多亚学派和康德那样的哲学家的积极贡献是开始区分两类价值:低级的东西不能作为高级的东西的报酬,尤其不能让人产生误解,以为名利是更高的价值。为此,也不能让人误解,以为道德目的论与生活目的论是同一种类型的目的论。进一步,更不能用目的论的幸福概念消融掉人际正义的概念。斯多亚学派之所以陷入种种困境,在某种意义上是因为它并没有彻底坚持自己的区分。

三　与其他伦理—治疗哲学的比较

要认识斯多亚学派伦理—治疗哲学的意义,我们还必须把它放在希腊化罗马时期的整个哲学背景下看。它是当时的一种哲学,而且它有意识地不采取其他重要哲学流派的伦理治疗哲学纲领。我们经常能在斯多亚学派的论述中感到它在两边摆动,如果偏向一边就成了亚里士多德,偏向另一边就成了伊壁鸠鲁;总之,很难把握自己的独特认同。西塞罗就说斯多亚学派哲学与亚里士多德(共和主义)没有区别,而塞涅卡觉得自己援用伊壁鸠鲁没有什么困难。但是斯多亚学派终究坚持走一条中间道路,这既是因为它认为那些纲领不得要领——柏拉图学派主张二元论的"分离"而无力面对现实问题,而伊壁鸠鲁派主张无神论和退隐的人生于事无补;也是为了用更为得力的方式解决时代向哲学家们提出的严峻问题。当然,因此它也遭到了其他学派激烈的围攻批判。

柏拉图派的批判主要是认为斯多亚学派的伦理学尽管走在正确的大道上,但是走得过于极端,比如它极端地宣称"所有道德错误都是相等的","所有的道德错误都是因为无知","只有智慧人才是自由的","所有人的激情都

必须消除而不是缓解";"一个人如果达不到完全的德性,就陷于完全的不幸中","从未有人达到过完全的德性"。西塞罗是一个典型。他的批判大量地保存在其《论至善与至恶》的第4卷中。他从柏拉图和亚里士多德传统的共和主义伦理学出发,对斯多亚学派的"创新"提出了几个方面的批评。西塞罗首先说斯多亚学派伦理学在实质上没有什么原创性,其主体部分都是从"我们学派"(漫步学派)抄袭来的,只不过生造了许多"新词"而已:"斯多亚学派从我们这里运走的不是一条两条原则,而是整个哲学体系。盗贼常做的事就是在偷来的东西上贴上新标签;斯多亚学派为把我们的观点当成他们自己的观点,就更换了名称,也就是事物的标签。"①其次,西塞罗当然承认斯多亚学派伦理学中有与漫步学派不同的一些地方,但是他指出,斯多亚学派伦理学中这些与漫步学派真正有差别的地方恰恰是荒谬的,而且是自相矛盾的。比如斯多亚学派既然认为最高的善是符合自然的生活,承认自然赋予我们最初的冲动就是渴望自我保护,我们最初的自然本能要求我们必须尊敬我们的心灵和身体这两者,怎么又认为人在长大成人后会突然彻底放弃身体性的一面:

> 你们凭什么或者在什么意义上突然放弃身体,以及所有那些与自然一致的事物,最后还有职责本身?所以我的问题是,智慧是如何突然抛弃了这么多大自然大为赞美的事物?即使我们所寻求的不是人的至善,而是某种唯有理智的生物(我们不妨想象这样一种造物,以便发现真理),即便如此,理智也不会接受你们的这种终极目的。因为这样的存在物必然要求健康和摆脱痛苦,也会渴望自我保护,保全自己族类的诸善;它会确立按自然生活为自己的最终目的,而这,如我所说的,意味着拥有全部或者大部分最重要的与自然一致的事物。②

西塞罗认为,必须坚持自爱是所有的存在者的内在本能,不会有任何种类的生物会抛弃自己或者自己的某一部分,忘记自己的本性和身体。如果斯多亚学派要把身体方面的利益或价值完全否认掉,完全关注德性之善,那么斯多

---

① 西塞罗:《论至善与至恶》第5卷,第25节。

② 西塞罗:《论至善与至恶》第4卷,第11节。

亚学派还不如一开始就改变其“最初本能”的概念，这样还更加首尾一贯：

> 你干脆不要说每种动物从出生之刻就追求自爱、全力保存自己，直接就说每种动物致力于自己最佳部位，只力求保存哪一部位，每一种类只致力于保存各自最佳的哪一部位？但是，所谓的那一最佳部位，若不是旁边的各部位都是好的，它的最好又是什么意思呢？而如果相反，其他事物也是合意的，最合意之物为何就不是获得全部合意之物，或者最大可能地获得其中最重要的部分？①

在西塞罗看来，理性的出现并不意味着他就要放弃保卫自己的心身各元素的职责，它的任务就是支配这些元素，引航生活的整个航程。此外，柏拉图派的普卢塔克也对斯多亚学派伦理学中的悖论进行了系统的批评。柏拉图主张德性是可以教化的，人在道德上有逐渐进步的可能性和必要性。但是斯多亚学派却主张一种绝对的反常识的学说：贤哲与大众的区分是截然的，没有过渡。一切错误的行为，不分轻重，都是同等的错误；从邪恶向完善的美德的过渡是瞬间完成的，故而变化者本人甚至可能意识不到变化的发生。普卢塔克讽刺道：

> ……在斯多亚学派当中，早上还是最为邪恶的人，可能在下午就变得最为有美德的。一个人在上床入睡时或许还是精神错乱的、愚蠢的、不正义的、贪婪的，天哪，甚至是一个奴隶，一个干苦力活的、一个要饭的叫花子，他在同一天醒来时却会变成一位富裕的神圣君王，头脑清醒，公正坚定，不为任何幻想欺骗。那些在年轻柔软的身体上还没有长出任何胡须或是流露出任何青春期的迹象的人，他们的虚弱的、柔软的、缺乏男子气的和不稳定的灵魂却可以获得完善的理智、至高的稳健、神一般的性格、摆脱了幻想的知识，以及不可更改的习惯，而且这不是靠他过去的恶劣品性的任何减弱，而是直接从最为邪恶的野兽一瞬间变成某种几乎可以称为英雄或精灵或神明的事物。②

---

① 西塞罗：《论至善与至恶》第4卷，第13节。

② 普卢塔克：《斯多亚学派的话比诗人的还要荒谬》，参见包利民等编译：《古典共和精神的捍卫——普鲁塔克文选》，第55页。

应当说柏拉图—亚里士多德路线的哲学家们对于斯多亚学派伦理学的不少批评都是有相当洞察力的。斯多亚学派在受到批评后也确实不断调整自己,适应现实生活,尽量少发怪论谬论。据说斯多亚学派中的极端者如阿里斯顿等人很快就不流行了。① 但是,斯多亚学派与柏拉图派的真正差异是在自然哲学上。柏拉图在《理想国》中提出最高价值至善的时候,特意表明这是一种客观价值,以便与智者们诉诸快乐相对峙。但是,柏拉图似乎一直不敢完全轻视"快乐主义"一方,他在《普罗泰戈拉》中甚至尝试过一种自己的快乐主义,以便证明道德高于不道德。为什么柏拉图要这么做? 许多人认为他是向大众适当"妥协"。但是事情恐怕没有那么简单。虽然希腊哲学家可以论证一种纯粹客观的"幸福",即从本体论上论证幸福就是存在的完满实现(well being),但是如果这样的完满存在毫无情绪性质素,似乎也难以被人接受为是"幸福"——好运当头。这背后应当有更为深刻的原因,自然也许是用快乐和痛苦或者一般来说情绪来标度对于个体有益和无益的东西。如果被刺伤不痛,那么许多生物可能早就夭折了。如果吃饭不快乐,许多生物都会忘记吃饭,可能早就饿死了。斯多亚学派之所以与伊壁鸠鲁派一道坚持某种"自然哲学"的"功利主义价值论"(好或善的本质是有益,是人们衷心欲求——值得选择的),而不取柏拉图式的理念化客观价值哲学(好或善是自足的,可能对个体好,也可能不好,但是这不是重要的,因为我们这个个体的世界不过是影子而已;是否对我们好,绝不能充当价值的最终衡量标准),可能是为了更为贴近人性地论证价值论。

当然,斯多亚学派与伊壁鸠鲁派的伦理—治疗哲学也是既相同,又相异。它们都是幸福论的,即都是目的论的,同时它们的治疗哲学都立足于自然哲学之上;但是它们的取向却几乎截然相反,这导致了它们具有不同的疾病诊断、治疗方式、伦理学和政治哲学。斯多亚学派主张人作为高级本体的达致,完满目的论的展开,高级意义上的幸福(*entelexia* = 德性 = 优秀地生活)。每一类事物有自己的本性—自然,其完满的达到就是其优秀状态。马的优秀是马的特

① 参见伊罗蒂亚克诺:《斯多亚哲学专题研究》,第131页。

有功能(*poios*)奔跑之快(*exis*);人的优秀就是人的特有官能即理性之发挥美好。在一个系统当中,主导部分(*hegemonia*)最为高贵。人的高贵在于理性主导自己,这就与低级的物质移动方式本质上不同,不会被外力—印象所决定。与此相反,伊壁鸠鲁为了反对加法治疗哲学潜在的以宗教和道德伤害生活的残酷危险,主张减法式的治疗哲学,立足于最为感性的直接"自然",因此不认为有什么"完满目的"要展开。在这个问题上,不少现代西方学者觉得一个推崇"自然"的斯多亚哲学不应该过于贬低人的动物性或身体性或激情;相应地,斯多亚学派不应该在人与动物之间作出截然的划分,认为人具有无比高贵的价值,而动物都是粗野迟钝的东西,没有情感和智能。①

我们前面已经讲过,斯多亚学派与伊壁鸠鲁派也有许多交叉共识之处,因为他们所诊断的疾病有交叉的地方,而且在终极目的上也有许多共识。作为治疗哲学,它们都以"自我"为思考的中心:伊壁鸠鲁学派不用说了,即使看上去以德性为核心的斯多亚学派也始终以"对自我最亲近者"为基本概念,自然的本能是身体性自我的自保,高级发展的自然则以理性人的自保为目标。②凡此种种,无论"自我"的定义可以发生怎样的变化,都还是以主体的个人幸福为基本概念,而没有将主体间性的正当关系作为基本概念。而且,这将导致它们的治疗策略的类似。比如,希腊化罗马时期的治疗—伦理学都以心灵的宁静为最高目的。但是,如果这当真是最高目的,其实可以采取许多非道德的方式达到。我们看到许多浑浑噩噩的人甚至邪恶的人心灵都很宁静。怀疑论则说斯多亚学派这样的加法治疗方式不仅不能让人解除烦恼,还增添了一层烦恼,令达不到"真正的至善"的人陷入痛苦不堪之中,哪有"心灵宁静"可言?(参见本书关于怀疑论的讨论)而且,以心灵宁静为目的,有可能在政治哲学上导致退出政治的"伊壁鸠鲁主义"倾向。尽管贤哲可以在繁忙的、险恶的公务中也保持心灵的宁静,但是对于大多数人来说,当然是在尽量少的事务中更容易保持心灵的宁静。毕竟塞涅卡也感叹说任何事务的增多都意味着人的潜

① 参见纽斯邦:《善的脆弱性》,第16—17页。怀疑论对于斯多亚学派的这种人兽二分法的嘲讽可以参见其"十式"的第一式(见《皮罗学说概要》第1卷,第14节)。

② 现代学者对此有许多讨论,参见塞拉斯:《斯多亚主义》,第108页。

在受伤脆弱点的增多：

> 我们应该注意到德谟克里特那个合理的学说，在这个学说中他表明，只有在我们能够避免私人和公共生活中的大多数活动时，或者至少能够避免对我们的力量而言遥不可及的活动时，平静才是可能的。置身于很多事情中的人绝不可能如此幸运，他没有一天不会产生烦恼，从而心生恼怒。这就像一个正在匆忙穿过拥挤城区的人会不由自主地与很多人相撞，在一个地方不可避免地会滑倒，在另一个地方会受到阻止，在又一个地方会溅水上身；同样地，在变化多而且无休止的生活活动中，我们也会碰到很多阻碍，很多抱怨的场合。①

事实上，塞涅卡多次说伊壁鸠鲁哲学与斯多亚哲学相通之处不少。如果以人的强悍自由能力为终极目的，就要尽量参与到各种事务中，增加遭遇磨难的机会，从而锻炼和展现强悍个体精神或"美德"；而这显然又与"心灵的宁静"的终极目的是对立的。

上述讨论表明，斯多亚学派的复杂论证未能得到其他学派的公认。斯多亚学派在许多问题上存在着张力，比如主观性与自然的关系，这也是自由与必然的关系问题。在生活与道德之间，价值关系究竟怎么摆放，也不是简单的排序就能够解决的。在道德中，还有职责的、规则论的、客观的道德与自由的、意志的、主观性的道德之间的冲突。这些分歧肯定让自许体系完整一致的斯多亚哲学家感到不安，并且因此刺激斯多亚学派哲学不断发展，这使得斯多亚哲学的历史与几乎凝固不变的伊壁鸠鲁派历史形成了鲜明的对照。

---

① 塞涅卡：《论愤怒》第3卷，第6节，并参见塞涅卡在《论心灵的宁静》中的相关讨论，参见《哲学的治疗——塞涅卡伦理文集之二》，第58页。

小 结

斯多亚学派哲学是希腊化罗马持续时间最为长久、影响最为广泛的主流哲学。与其他希腊化、罗马时期的哲学一样,斯多亚哲学思想反映了时代的巨变和新的时代精神。斯多亚学派的独创性可以从它在柏拉图—亚里士多德路线和德谟克里特—伊壁鸠鲁路线之间走出了一个开阔的第三路线看出来。自古以来不断有人认为斯多亚学派其实就是柏拉图—亚里士多德派。而斯多亚学派的自然哲学倾向又被人归为伊壁鸠鲁那样的“唯物主义”和“无神论”。斯多亚学派自古被人称为“悖论重重”的奇怪哲学。前面的讨论表明,斯多亚学派哲学体系尽管追求精美完全,但是这一体系中存在着许多理论的和实践的问题,使得它并不像它所宣称的那样平滑严谨。不过,这是由于斯多亚哲学积极尝试解决理论和实践中的一些重大问题,而且,这是一个企图兼有各种倾向并将其推到极端的哲学所必然具有的特点。如果说亚里士多德一贯被人视为反映了健康的常识的话,那么传承苏格拉底道统的斯多亚学派哲学的宗旨就是不惜冲击常识而突出其与众不同的问题意识和洞见。

在哲学史上,每个重要的哲学都能识别出一类问题是“问题”,它对其他哲学范式所视为“大问题”的问题虽亦看见,但却熟视无睹——以为无关紧要。在希腊古典城邦时代,柏拉图和亚里士多德政治伦理学那套概念框架的背后,隐含的实质问题是政治城邦社会中如何公平分配各种 goods 与 bads(名、利、友爱,以及不利、危险等等),如何形成使国家事业能兴旺发达的理想秩序。尽管这些哲学也讲内心、讲内在价值,但其关注点在内心的外部效应与后果:会不会破坏社会和谐、公正秩序? 有没有伤及他人? 相比之下,斯多亚

学派尽管依然使用古典政治伦理的“幸福论”言谈系统,但是已经将关切重心移向个体自身的内在幸福,他们关心的不是国家命运而是超国家民族的人性健康;不是社会秩序紊乱,而是个人面对宇宙及生存基本处境时的本体情绪紊乱。在他们看来这才是真正的问题(在柏拉图的体系中,听得见卑微渺小的个体人的声音吗?)。所以这种新的“伦理学”显然已经大大拓展——如果不说是转移——了论域。无论这种努力成功与否,它都将给人以重要的启迪,因为它把握了与众不同的深刻的、新的洞见,整合了希腊哲学中从赫拉克利特到苏格拉底的各种有益思想,构成了一个相当有创意的新哲学。

既然城邦共同体已经失去,斯多亚学派在讨论至善、美德和智慧等问题时,就不能简单地沿用柏拉图和亚里士多德的思想,尽管这两大学派在当时的雅典依然活跃。斯多亚学派与伊壁鸠鲁派一样选择了自然哲学和治疗哲学的路径,强调我们感性个体的现实性及其所遭遇的问题的重要性,强调本体疾病主要来自我们的内心,幸福因此也在我们自己的掌握之中。无论外在际遇是好是坏,心灵的健康都能帮助我们真正获得主体的内在自由。黑格尔曾经这么把握希腊化罗马时期哲学的终极目的:“这种精神自由、这种不动心、这种漠不关心、宁静不摇、平静不扰、精神上的等视一切,不受外物干扰,不受外物牵连,乃是所有这几派哲学的共同目的。”①许多理论哲学家或许认为这样的关怀导致希腊化罗马时期哲学包括斯多亚学派理论深度不够。本来,在20世纪实践哲学转向之后,这早已是一个伪问题;当然,爱比克泰德关于“哲学何为”的讨论也可以帮助人们认识到斯多亚学派对哲学本质的看法是否有道理。② 我们只想指出,从上面的阐述看,斯多亚学派为了达到人之完满存在的终极目的,发展出一个在理论复杂度和深度上毫不逊色的庞大体系。它有第一哲学的严密考虑,有与众不同的自然哲学,有对认识论的系统建设,有对治疗哲学和伦理学的清晰分析和讨论。就这些理论的实质而言,它既在古典性的范式中运作,同时又开出了现代性范式的许多萌芽,为西方文明的丰富性贡

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第3卷,第7页。

② 参见爱比克泰德:《哲学谈话录》第2卷,第19章。

献了自己的元素。

正因为斯多亚学派知道自己的许多观点都是反常识的,所以它特别强调理性论证的作用:如果严密的逻辑论证得出了与习俗常识不同的观点,那么就必须而且可以牢牢坚持之,不必被大众的意见裹挟而去。这就是为什么一个以治疗哲学为核心的思想体系发展出了一个庞大严整的理论体系。

就斯多亚学派的所谓第一哲学来说,指的是希腊人开创的一门“关于作为是(存在)的是(存在)的学说”。展开来讲,一般它有这几种内容:存在的形式标准(普遍性和深刻性),由此而为各种存在者排序(谁配得上这样的形式标准),基本范畴(因果,形式与质料,潜能与现实,肯定与否定),基本规律(不矛盾律或对立统一逻各斯)。之所以称其为第一哲学,是因为它为所有部门哲学奠定基础。作为部门哲学,必须用到这些概念和规律。比如在自然哲学—神学中,要考虑神是哪一类存在:主体(火),状态(正在燃烧),关系(与自己、与产物)等等。在认识论中,要追问感觉和思想是哪一类存在;谓述的本质是什么,大写的真理和小写的真理有什么关系,等等。在伦理学中,要回答人是什么、灵魂是什么、行为和德性是什么这些基本问题。我们在讨论中特别强调的是,希腊人之所以会有这样的学科,首先是来自于纯粹理论兴趣,因为这种学问来自赫拉克利特的流变说和亚里士多德的本体论对其所作的回应。赫拉克利特的流变学说被认为旨在论证现象界没有真正的存在,从而没有成长和衰退,因为成长和衰退意味着是某个不变本体的成长和衰退,而这是不可能的。流变说特别强调没有任何经久的本体,有的只是片段的、瞬间的突然出现和彻底消失。这就挑战了我们的基本常识和语言的能力。为了回应这一重大挑战,巴门尼德率先提出存在就是存在(是就是是)的学说,极端唱反调。柏拉图则走二元论的分离路线,以此回答赫拉克利特,同时避免巴门尼德的悖论路线:相是持久成长的。其特点就是共同本质;现象是没有存在或者“本体”的,只有片段存在。亚里士多德奠定了存在论(是论),正式在哲学中创立了一门专门的学科——“后自然哲学“(形而上学)。不过亚里士多德在对于什么是本真之是思考中就已经在普遍性和深刻性之间摇摆了。斯多亚学派被称为伦理学中心论,但是它对这种“无用”(为理论而理论)的学问居然也投入

了大量的精力,在第一哲学上发展出了一个独具特色的学说,其特点是一种强个体主义,比亚里士多德曾经选择的立场还要强;同时又包含了对主体性和整体性的肯定。这些立场之间存在着巨大的张力。对于第一哲学的理论兴趣尽管最终可以服务于斯多亚学派的伦理目的,因为斯多亚学派第一哲学的个体性、主体性、整体性原则间接地支持它特有的伦理精神。但是,它也有相对独立的理论意义,为赫拉克利特开始的希腊形而上学思考提出了一个颇具特色的解决方案。这个方案当时就被关注,被人视为一种新思路,当然同时也遭到批评。比如,斯多亚学派的存在论主要是攻击柏拉图的相论为“虚构新本体”,概念尤其被斯多亚学派说成是心灵的一个表象而已,没有独立的实在性。而柏拉图派在反击中就嘲讽说斯多亚学派的存在论才真的是创造了一大本体——在同一个个体身上存在诸多本体。斯多亚学派的理论家们尤其克律西波对此进行了许多专门的繁复论辩。我们认为,斯多亚学派的特色就是其理论的张力,因为它的几个原则代表着不同的理论宗旨,比如个体性反映了亚里士多德所代表的希腊实是论(存在论)反对赫拉克利特的怀疑论的基本宗旨,而整体性所反映的是赫拉克利特的反对二值性的辩证法精神。斯多亚学派也许自己都没有意识到其间的紧张;也许意识到了,但是希望整合所有重要的哲学洞见。

这种理论张力不仅反映在其存在论中,而且反映在其自然哲学中。本编力图揭示,斯多亚学派既不接受柏拉图传统的自然哲学,也不接受伊壁鸠鲁传统的自然哲学,而是别出心裁地选取了一个十分少见的自然哲学类型——赫拉克利特的自然哲学,并且将其创造性地转换和发展成为一个体系。斯多亚学派的自然哲学与伊壁鸠鲁的相比,强调的是生命的、系统的、秩序的方面,这与原子、质料方面相比,显得更像是某种精神。当然,现代科学在经历了力学模型之后,日益同意系统论的、自发创生的、秩序生成的方面也是自然的真实的方面。斯多亚哲学抓住了这方面,与抓住了物质守恒的原子论一样,都抓住了自然的一个重要而真实的方面。形式与质料,都是自然的。可以看出,伊壁鸠鲁和斯多亚学派各自的范本科学是不同的。原子论是机械论的,而斯多亚哲学是生物学的、系统论的。生物在组织程度上高于机械事物。唯有生物,才

有“主导部分”,并由于主导部分而形成有机整体。也唯有生物,才重视生命,即“热的气息”。

许多人对于斯多亚学派的第一印象是“唯物主义”,因为它把什么都往物体上靠。但是这显然不是一般意义上的唯物主义。朗格认为,与其把斯多亚学派说成“唯物主义者”,不如说成是生机论者更好,因为在斯多亚哲学体系中,物体是“质料”与“精神”(神或理性)的复合体。精神不是物体之外的东西,而是物体的必要成分,是质料中的“理性”。这种生机论的普纽玛学说在现代科学中又以新的形式得到了恢复,因为自爱因斯坦以来,人们逐渐意识到物质和能量只是同一基本现实的不同方面,并且它们在一切具体形式中都必须服从宇宙规律。统一的存在材料不仅使自身转化为无限多样的物质事物;它还能产生日益复杂的生命方式——从原生质的气泡到极端复杂的人脑。[①]生机论的洞见体现在斯多亚学派的所有思考中。比如,在自然哲学中,最大的生物类比是把宇宙视为一个巨大的生物。在对理论之间的关系上,也把哲学的各个部门不是看做并列的,而是一个生物的各个有机组成部分(鸡蛋)。斯多亚学派很早就非分关注自然的这一方面,有一定的深刻性。

为了揭示这种与众不同的自然奥秘,斯多亚学派发展出了一个庞大的认识论。其特点是“语言—认识论”,其主张已经蕴涵了古典与现代认识论之张力,因为它已经显现出现代型知识论的特点,即追求清晰个体性认识所“把握”的绝对确定性,以及对于命题分析的关注。斯多亚学派对印象知识的命题性十分强调,它把一切真命题都归结到其哲学的起点也就是把握性印象(“有说服力的印象”)之上。众所周知,斯多亚学派认识论的特点是印象流和命题流的紧密关联。这一关联一直贯彻到底,贯彻到最原始的感知觉当中。对于理性的人来说,语言成分从一开始就伴随着印象。理性印象在呈现其对象时就已经预设了语言和概念。伊壁鸠鲁派的感性认识论把感觉和判断分成两个阶段,在感觉阶段没有真假,真或假只发生在判断阶段。但是斯多亚学派的认识论把真假的区分从理性领域“下放”到感觉印象的层面,而且在感觉印

① 参见朗格:《希腊化哲学》,第154、158页。

象中就要确定绝对真理性。这也是与日常生活并不一样的现代型哲学的特点,它体现为对知识的绝对确定性的追求,对个体的稳定自性的强调,对个体之间本质区分的严格分析性追求。由此而来的是对个体的"注视"式的感知觉,是对印象知识作为科学知识的还原论基础的强调,是对人能够"把握"对象世界的自信。总之,这里出现的是一种古典"智慧"型认识论中所没有的、在现代哲学的各种"经验论"中却被几乎接受为共识的知识型诉求。生活中的"知识"其实大多是波兰尼(Poleny)所说的非命题式默会知识(tacit knowledge),而不是对象化的命题性知识。命题知识的取向必然追求"分类",强调同与异,反对流变,反对混淆,反对"辩证思维"。这种对个体知识的稳定性和清晰性的追求,表明了一种宁愿在有限的信息状态中保持确定性,也不在无确定性的丰富中无限追求的原则。

西塞罗认为斯多亚学派的芝诺在哲学知识理论中的发展,是在感性理论中加入了对于外部感性印象的"认可",这是来自我们心灵内部的、主动的力量。[①] 这是一种现代性的知识型,因为它强调对于对象的"把握"或征服。斯多亚学派对"把握性印象"的感性绝对性的强调可能有两种考虑:一种是生活的;另外一种是哲学的。就生活的而言,这是为了反驳怀疑论对生活的破坏,所以斯多亚学派多从"自然不会让生物拥有感觉心灵却又让这些官能不能发挥认识作用"入手反驳怀疑论。但是,在反对怀疑论的辩证思维的灵活性当中,斯多亚学派这样的来自赫拉克利特、本来应该讲整体而否认个体严格清晰可分辨析性的哲学,却走向了每个个体都不同、都能清晰分开的"形而上学"或现代型知识论!如果说赫拉克利特哲学不惧怕被人称为"悖论"的哲学,那么斯多亚学派逻辑学就花费了相当大的力量研究怎么破解逻辑悖论,并试图避开被人称为充满悖论的哲学。这是令人感到吃惊和感叹的:从一个极端诞生出另外一个极端。怀疑论是走极端的,即从少数可以怀疑的情况推广到所有的情况(类似贝克莱和休谟),从少数疯子的印象的不可靠推论出所有的感性印象因此没有百分之百的确定性。而斯多亚学派为了反对怀疑论,却走向

① 参见西塞罗:《学园论》第1卷,第40节。

了论证日常生活未必需要的感性极度确定性。在二值原则逻辑指导下的现代知识论强调的也是二分法。斯多亚学派在某种意义上是以夸张的方式突出这一在古代刚刚萌芽的现代型知识论的原则:区分、差异、确定性,而不是贯通、类似与联想。也许,新事物往往要依靠夸张才能从老范式中脱颖而出。

但是,我们必然要追问:斯多亚学派推许的高妙的神秘主义的自然奥秘知识、那种阻挡大众达到贤哲水准的高级知识论究竟在什么?斯多亚学派自然哲学的本原不是日常知识的对象,而是日常个体世界背后的太一——灵性——宇宙普纽玛。斯多亚学派哲学大师塞涅卡说:智慧是人类心智的最为优秀完善状态,是对神和人的科学知识。面对此,谦虚的哲学家甚至不能说自己掌握了智慧,而只能说是“爱智慧”。[①] 普纽玛或宇宙本原火气创造了万物,并且贯穿万物,是真正的本位。从斯多亚学派的早期领袖克里安提斯著名的祈祷词看,斯多亚学派哲学家认为人在面对个体世界的时候,应当“看到”的不仅是个体,而且是其背后的“神”,是整个宇宙的和谐一体。克律西波的神义论论证也提示人们从世界的普遍联系观察对象,而不是孤立地看待一个事件的性质。[②] 既然万物不是独立自存、稳固不变的本体,而是在流变之中的临时涌现,那么个体认识的感性印象也就没有任何确定性,没有清晰自足的特性。这样的自然智慧也是斯多亚学派伦理学的根本。它使人不局限于当下印象的直接影响,从而能够帮助人们从本体疾病——激情——中彻底摆脱出来。

斯多亚学派庞大的形式性逻辑学似乎不是发现自然奥秘的工具,这对于期待从斯多亚学派哲学获得达到自然奥秘的人来说,不免是一个失望和困惑:难道斯多亚学派认识论忽视了对智慧道路的研究?斯多亚学派的把握性印象和命题逻辑缺乏辩证法意识,因为它所突出的感性个体知识和逻辑知识的标志就是确定性,而且这种确定性来自于内证式的基础主义。当然,我们在斯多亚学派哲学中,不时能看到另外一种倾向,即将其命题逻辑当做深刻知识或“发现的逻辑”或自然辩证法使用的倾向时时存在;同时,也能看到与内证式

① 参见朗格与西德莱:《希腊化时期哲学家资料选编》,26G。

② 参见沃格尔:《希腊哲学》第3卷,第82、77页。

确定性相反的交互论证认识论。什么样的印象是被牢固把握住的?斯多亚学派的把握性印象学说似乎认为那就是“清晰、有力的印象”。但是,即使清晰有力的印象也会有出错的可能,这毕竟是主观标准。我们看到,斯多亚学派还给出了客观标准:即经过整个事物的网络检验,也就是说,不仅碰巧遇上了真,而且是得到了证明。[①] 这似乎超出了“基础主义”,是一种网络主义的认识论。经过反复论证的知识才能形成不可更改的坚固知识、不易被难倒。斯多亚学派主张,拥有毫不动摇的信念,绝不随波逐流,乃是“贤哲”的标志之一。

当然,斯多亚学派的“逻辑”或认识论在形式和内容之间存在着张力:一方面,从形式的角度看,要追求普遍必然性,就不能涉入太多的内容成分;另一方面,要追求“深刻真理”,就不能满足于停留在空泛的形式层面上。事实上,生活的进行只能依靠意见,而不能依靠绝对真理。“绝对把握”的主体性狂妄即使在斯多亚学派中也经常让位于古典性智慧特有的谦卑。“自知无知”是苏格拉底的信条。我们看到,自认为继承了苏格拉底道统的斯多亚学派哲学的一个一贯信条就是:没有任何人掌握了自然智慧。包括斯多亚学派的哲学大师甚至包括苏格拉底,都不是“贤哲”(sage)。所以,对于意见的追求而非绝对真理意义上的感性真理确定性的追求,才是大多数人应当的责任。而且,在这个领域中,可以说“进步”与“退步”,存在着允许人类努力的相当广阔的空间。这不仅是理论上推出的逻辑结果,而且后来在斯多亚学派哲学的现实发展中也得到了验证。以巴那修为代表的中期斯多亚学派,包括受其影响很深的西塞罗,都对“居中状态”比如认识论上的“意见”和伦理学上的“职责”十分看重。生活而非“成圣”,是他们所关心的。

斯多亚学派在第一哲学、自然哲学和认识论中的丰富性和复杂性也体现在它的伦理学中。斯多亚的伦理总目的决定了它的伦理学的品格,因为古代伦理学是目的论的,古典范式的继承者和完成者——斯多亚学派也不例外。人生终极目的或“幸福”是一个合法而且重要的伦理学问题,尽管它在现代伦理学的道义论传统中不合法,在许多现代人的人生中也并不重要。所谓“终

---

① 参见朗格:《希腊化哲学》,第129页。

极目的”,其特点是终极性、至高性和唯一性。在所有值得追求的事物当中,唯有一个是因为本身的至高价值而最为值得追求的;其他都是获得它的手段,并仅仅因此而具有价值。斯多亚伦理学也体现出它所钟爱的对严密体系的追求:从理论到实践,无所不包;有起点,也有终点。就体系的终点而言,生活、追求、行动是伦理学的最终目的,所以讨论“鼓励与阻止”的“应用伦理学”成为斯多亚伦理学的逻辑终点。就体系的起点而言,则是自然冲动和价值分类学。斯多亚学派“伦理学”的真正意义还是要到一切伦理学的真正起点——问题意识中去寻找。我们看到,斯多亚伦理学的主要关注点不是正面的伦理价值讨论,而是伦理病理学。斯多亚伦理学作为一个成功的伦理—治疗哲学,必然是发现和牢牢把握了真正的、重大的人类伦理疾病和时代问题。这是我们衡量一个伦理学得失必须首先看到的;至于它的解决方案是否成功,尽管很重要,但却是排在第二位的事情。从斯多亚学派对于疾病的规定可以看到什么是斯多亚学派所理解的健康从而最高善——终极目的,这显然不是伦理学的内容,而是治疗哲学的内容。斯多亚的德性主要地并不是道德的,而是生活的。

正是为了治疗的目的,斯多亚学派采取了悖论的论说方式。比如斯多亚学派与众不同的一个悖论观点是其病因诊断学的宣称:激情的原因是错误的认识,激情都是知识性的。这与柏拉图三分法心理学完全不同。再比如,它把所有的外在事物都划归为无价值的中性物的三分法价值观也是对日常价值观的彻底重估——或者说是“悖论”。

我们看到,斯多亚学派在高扬理性的同时不希望被人视为反自然的、缺乏扎实基础的。所以它借助自然哲学支持自己的伦理—治疗哲学。“神的儿子”的思想支持主观自由。同时,泛神论的决定论以及德性就是“符合自然的生活”等思想又从犬儒的纯粹主观性哲学适当退到客观性哲学,认识到自然中的坏事也有好的一面,神为我们安排的世界必然是最好的。此外,斯多亚学派还使用“自然发展心理学”来支持自己的新观点。这门学问专门讨论如何从自然的“自保”发展到高级自然理性状态。从常识的本能自保开始——这时“中性物”很有价值(好、有益)。但是人在理性成熟的“大转变”(也是自然

的)之后,原先视为"好"的东西就失去了价值,成为中性物。此时我们有了全新的动机,就不需要早年的那种"自然动机"了。人们更关心的不是自己的理性,而是自己的动机和行为。

最后我们讨论了斯多亚学派的"应用伦理学"或"应用治疗学"。这样的学问不是可有可无的附加物。斯多亚学派既然以伦理学为核心,又认为世上没有贤哲,只有无真正智慧的大众,那么作为生活技艺的斯多亚哲学的任务之一就是帮助大家决定哪一种行为是"合宜的",以及如何在生活中确定在获取"可取"事物与有德性的行为之间找到正确的关联。① 贤哲是不需要指导的,因为他们对于一切都清清楚楚地知道,坚定不移地坚持。但是大众需要指导。生活、追求、行动是伦理学的最终目的,人们因为生活中的问题求助于哲学家。所以鼓励与阻止,或者说"应用伦理学",乃是伦理学的逻辑终点。

我们的讨论表明,斯多亚学派的复杂论证努力并非得到了其他学派的公认。斯多亚学派在许多问题上存在着张力,比如主观性与自然的关系,这也是自由与必然的关系问题。在生活与道德之间,价值关系究竟怎么摆放,也不是简单的排序就能够解决的。在道德内部,还有职责的、规则论的、客观的道德与自由的、意志的、主观性的道德之间的冲突。这些分歧肯定让自许体系完整一致的斯多亚哲学家感到不安,并因此刺激了斯多亚学派哲学不断发展,使斯多亚哲学的历史与几乎凝固不变的伊壁鸠鲁派历史形成了鲜明的对照。

① 参见英伍德:《剑桥斯多亚学派哲学导读》,第 41 页。

A HISTORY OF GREEK PHILOSOPHY

希腊哲学史（修订本）

第四卷（上）